Irénikon

TOME XI

1934 Septembre-Octobre

IEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1934 :

Belgique : 35 fr. (*Le numéro* : 8 *fr.*)

Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).

Autres pays : 15 belgas. (*Le numéro* : 3 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

(*Voir la suite des comptes-rendus à la troisième page de la couverture*).

IRÉNIKON

Tome XI. N° 5. Septembre-Octobre 1934.

Note de la Rédaction.

La Rédaction d'*Irénikon* se prépare à publier les tables de la Revue pour les huit premières années de son existence. Ce travail de synthèse entraîne avec lui de nombreuses constatations. Nous voudrions faire part de quelques unes de celles-ci aux lecteurs. Cela semble utile afin de dissiper l'étonnement que pourrait susciter le choix des matières traitées dans la Revue, et qu'on rencontre parfois dans des recensions et correspondances. Une explication est donc souhaitable et la rédaction des tables nous en donne une heureuse occasion.

Irénikon est consacré à l'étude du rapprochement entre l'orthodoxie, l'orthodoxie russe surtout, et le catholicisme. Voilà notre idée directrice et simple. Cependant à cause de la complexité de la matière, cette ligne principale se divise en beaucoup d'embranchements. C'est précisément ici qu'un observateur moins averti peut être dérouté, et c'est ici aussi que nous voudrions lui offrir un fil conducteur.

La tâche de la Revue est double : faire connaître aux orthodoxes le catholicisme, et, en l'étudiant à la lumière de la doctrine catholique, l'orthodoxie aux catholiques. Nous avons voulu et nous voudrions encore, pour nous acquitter de la première partie de ce programme, exposer l'enseignement catholique authentique sur des points de doctrine au sujet

desquels les orthodoxes ont souvent des idées inexactes, et sur d'autres points qui, au lieu d'être du domaine de la controverse, présentent un terrain propice à l'entente doctrinale (tel par exemple la doctrine du Corps Mystique du Christ). Il s'agit donc de théologie dogmatique et tout d'abord du traité *De Ecclesia*. Mais peuvent s'y joindre très utilement des études sur l'antiquité chrétienne, la théologie patristique, l'histoire de l'Église, des institutions ecclésiastiques, du monachisme surtout. On ne doit pas oublier dans cette énumération forcément incomplète et qui se complètera par l'expérience, la philosophie catholique. Nous croyons en effet avec beaucoup d'autres (1) que les divergences proprement religieuses sont souvent fondées sur des conceptions philosophiques différentes. Il est ainsi tout indiqué de ne pas négliger le mouvement néo-thomiste auquel les philosophes russes accordent un rôle important dans le monde moderne, pas plus que la philosophie catholique moins abstraite, plus expérimentale, dont il est inutile de rappeler à nos lecteurs l'affinité avec la mentalité religieuse orthodoxe.

La seconde partie du programme de la Revue est plus difficile à exposer, car, avant de résoudre les problèmes pour y faire le départ indispensable de la vérité et de l'erreur, il convient de les étudier fidèlement, de faire « l'ontologie des confessions plutôt que leur pathologie » (2). Pour être juste envers un être, en effet, il faut l'atteindre d'abord dans ce qu'il a d'essentiel, qualités et défauts. C'est plus facilement dit que fait.

Nous croyons devoir chercher cet essentiel dans *l'idéal religieux* des meilleurs représentants de l'orthodoxie. L'idée chez les non-catholiques n'est pas neuve ; S. Zarin la trouve, par exemple, chez des penseurs religieux très dif-

(1) Tel le P. Spačil, S. J., dans l'introduction à *Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide et dogmate*, Rome, 1933.

(2) *Der Katholische Gedanke*, 1930, 2, p. 165.

férents comme l'évêque Serge Starogorodskij, actuellement le célèbre remplaçant du *locum tenens* de Moscou, et Harnack : tous deux mettent le point de division entre confessions chrétiennes dans le problème de *l'idéal*, du sens de la vie (1). Nous voici donc en pleine philosophie religieuse dont la vogue est si grande de nos jours chez les chrétiens non-catholiques. Des auteurs allemands, tels que Schmidhauser et Nőtzel entre autres, proclament l'importance du rôle de la philosophie religieuse russe dans la destinée intellectuelle de l'Europe. La négliger serait certainement une grave lacune dans l'étude unioniste. Mais peut-on comprendre cette philosophie sans connaître la philosophie patristique dont elle se réclame, et la philosophie religieuse des grandes nations culturelles dont elle a subi l'inspiration, sinon l'influence ?

A la différence de la plupart des confessions protestantes, l'orthodoxie possède encore et désire posséder (nous pensons surtout à l'orthodoxie roumaine) en plus de la philosophie religieuse dont nous venons de parler, une théologie proprement dite. Nous avons tâché et tâcherons de suivre cette tendance avec la sympathie qu'elle doit susciter chez un catholique, sachant toutefois qu'elle non plus ne se développe pas en « vase clos ». Viennent ensuite les matières énumérées plus haut quand nous parlions du catholicisme, et que la science orthodoxe se fait un devoir de cultiver selon les méthodes modernes.

Enfin, nous avons cru et croyons que l'« ontologie » de l'orthodoxie comprend aussi la place vivante qu'elle occupe dans le mouvement œcuménique. M. Visser't Hooft, œcuméniste éminent, y aperçoit un message religieux de première importance (2). L'étude approfondie et la critique loyale

(1) *Asketizm po pravoslavno-christianskomu učeniju*, II, p. 2 en note. Saint-Pétersbourg, 1907.

(2) *Le catholicisme non-romain*, Paris, 1933. On en a parlé longuement dans le premier fascicule de cette année.

de ce facteur religieux semble s'imposer à quiconque poursuit le même but que nous. On ne peut pas non plus négliger les rapprochements qui se produisent dans ce « catholicisme non-romain » lui-même : nous pensons avant tout, sans oublier les amitiés moins vivantes, au puissant mouvement de l'amitié anglo-orthodoxe qui suscite une littérature abondante et d'un si grand intérêt.

La religion des peuples orthodoxes ne se révèle pas uniquement sous ses formes ecclésiastiques. L'histoire profane, la littérature, l'art et la musique peuvent fournir des éléments très intéressants à cet égard.

Quant à la méthode de rapprochement, ce n'est certainement pas chez les non-catholiques qu'il en faut chercher les principes doctrinaux, mais il est légitime et souvent utile de consulter leurs écrits unionistes pour y trouver des indications de psychologie confessionnelle (1), surtout quand on est convaincu de l'importance de ce qu'on a appelé ici même le « rapprochement psychologique » qui nous paraît si bien cadrer avec l'esprit de l'apostolat monastique.

Voilà comment, nous semble-t-il, on peut concevoir la tâche dont nous parlions au début de ces lignes. On pourrait évidemment encore allonger la nomenclature des matières. Nous la trouvons telle quelle dans l'ébauche des tables d'*Irénikon*, nous sommes donc tranquilles de ne rien innover. Elle pourrait paraître trop vaste. Cependant dans notre idée, cet ensemble a été unifié et le sera encore mieux à l'avenir par l'intention d'y trouver quelque idée, quelque facteur spirituel qui pourrait favoriser l'entente entre catholiques et orthodoxes. On se propose de continuer à procéder par coups de sonde, de faire ce que nous appellerions volontiers une « symptomatique » unioniste. Tout en pouvant paraître entachée de quelque dilettantisme,

(1) Par ex. le recueil orthodoxe sur l'oecuménisme, analysé dans *Irénikon* 1933, 5.

cette méthode, à nos yeux, non seulement n'exclut pas, mais réclame une vraie compétence technique. C'est ici que nous voudrions que nos amis nous fassent confiance, et qu'ils s'attendent à trouver dans les articles, la Revue des revues et la bibliographie non un kaléidoscope déroutant, mais le résultat unifié de nos recherches pour l'avancement de la cause.

Nous ne parlons pas de la partie strictement documentaire de notre Revue : nos intentions y sont moins difficiles à saisir ; nos efforts porteront cependant à en améliorer toujours le contenu, pour la rendre plus complète et plus utile à ceux qu'elle intéresse.

Pour résumer encore ce qui aurait dû être déjà un résumé, disons qu'*Irénikon* n'est pas une revue œcuménique, quoique, en fonction de sa tâche, elle s'intéresse à certaines manifestations de l'œcuménisme ; qu'elle n'est pas une revue de synthèse théologique, mais plutôt d'analyse ; qu'elle n'est pas une revue d'érudition, qu'elle n'est pas non plus uns feuille consacrée à « l'orthodoxie pittoresque ». Nous voudrions l'appeler, pour autant qu'une définition soit nécessaire, une revue monastique de culture religieuse « unifiante » ; elle poursuit, dans son domaine, ce que d'autres font dans le leur, la réintégration catholique ; elle s'adresse à tous ceux que ce grand mouvement intéresse.

P. S. *Nous serons reconnaissants pour toutes les suggestions que nos amis pourraient nous faire.*

Les textes liturgiques.

(SUITE)

III. LA POÉSIE LITURGIQUE.

*La poésie liturgique est destinée à être chantée ; par exemple le trisagion, l'*Agnus Dei. *La forme métrique n'est pas nécessaire pour la poésie liturgique.*

1° *Le problème philologique des recherches comparatives réclame l'étude des versions en différentes langues. Les trois recensions de la doxologie* (Gloria *de la messe romaine). La poésie ecclésiastique grecque chez les syro-melkites. L'introduction des canons grecs dans la liturgie syro-jacobite. La recension syriaque des douze* antiphona *du Vendredi Saint qui nous sont parvenus sous le nom de saint Cyrille de Jérusalem. Leur version et la version des canons grecs chez les Géorgiens. Les livres des chants ecclésiastiques de Sévère d'Antioche. Anciennes pièces de poésie liturgique d'Égypte et versions coptes de tropaires du rite byzantin. Pièces de poésie grecque dans la version latine de l'antiphonaire de Bangor, dans le rite ambrosien et dans le rite romain. Les chants de la vénération de la Croix le Vendredi Saint.*

2° *Le chant liturgique fut longtemps déconsidéré par le monachisme oriental et, en Occident, par Rome, tandis que le monachisme occidental propageait le chant des hymnes. La parenté entre la poésie orientale et occidentale est seulement apparente. Le* madrascha *syriaque, le* kontakion *grec et manifestations occidentales semblables. Un groupe de poèmes grecs du soir à versets égaux et le* Te Deum. *Un type de chant dialogué comme il se présente en dernier lieu dans la deuxième partie de* Victimae paschali laudes *semble tirer son origine des traditions de chant du culte hellénique. Les diffé-*

rentes formes de liaison entre la poésie liturgique et les psaumes d'après que l'un ou l'autre élément domine.

Les morceaux de chant tels que les deux trisagions et l'*Agnus Dei* nous conduisent naturellement de la prose liturgique, des prières stéréotypées et des formules brèves à la poésie liturgique destinée, par sa nature même, à être chantée. Mais que l'on s'entende bien sur ce concept de poésie liturgique. De même que les *Sedre* et les *Hutame* métriques des rites syriens et les messes gauloises en vers hexamètres restent toujours, par leur contenu, liées à la prière prosaïque, ainsi personne ne mettra en doute le caractère poétique du *Gloria in excelsis*, du *Te Deum*, d'un grand nombre de ces antiennes et de ces répons du bréviaire romain qui, par leur beauté et leur vigueur, appartiennent à la poésie la plus élevée. C'est pourquoi l'exposé qui va suivre comprendra les textes prosaïques qui ont ce caractère aussi bien que les textes métriques et exclura les textes métriques qui ont la même destination liturgique que les prières en prose.

§ I.

Les tâches qui s'imposent à la liturgie comparée en présence de ces textes est en principe la même que celle qui lui incombe devant les textes liturgiques en prose, travail essentiellement philologique. Souvent ces textes sont conservés en plusieurs recensions et en plusieurs langues. Un bon exemple du travail à accomplir dans ce cas est fourni par la tradition textuelle du *Gloria in excelsis*. Je lui ai consacré un petit article : *Die Textüberlieferung des Hymnus angelicus* (1). Cet hymne nous est transmis en trois recensions : la grecque, le texte primitif, traduite en latin, copte,

(1) 100 *Jahre A. Marcus und E. Weber Verlag*. Bonn, 1919, p. 83-97.

syrien et arménien, et deux autres qui en diffèrent beaucoup et qui diffèrent tout autant l'une de l'autre : l'une se trouve à la fin du VII[e] Livre des *Constitutions apostoliques* et l'autre nous est présentée en une version syriaque en usage chez les Nestoriens, et qu'ils attribuent à Théodore de Mopsueste.

Un autre chant célèbre, le *'Ο Μονογενής* est attribué par le rite byzantin à l'empereur Justinien et à Sévère d'Antioche par le rite syriaque des Jacobites. Et les deux textes qui nous sont transmis de cette façon ne sont pas identiques.

Mais habituellement, entre ces versions des poésies liturgiques, nous n'avons que les simples rapports entre original et traduction, soit que le premier soit conservé, soit qu'il ne soit connu que par la seconde. Il est tout naturel, par exemple, que bien des textes de poésie liturgique byzantine se retrouvent en versions syriaques destinées à quelque communauté melkite. Une collection assez importante de textes de ce genre sont, après guerre, arrivés en possession de la librairie Hirsemann. Je les ai décrits dans le catalogue 500 de cette maison ; plus tard, j'ai reparlé de ce matériel de premier ordre dans l'*Oriens christianus* (1). Il est en grande partie entré à la bibliothèque publique de Zurich, grâce à la munificence d'un généreux mécène suisse, aussi ami des sciences que fortuné. D'autre part, j'ai donné une table spéciale de tous les documents syro-melkites dans ma *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 337. Ces manuscrits, pour la plupart, s'échelonnent entre le XI[e] et le XVI[e] siècle, plus quelques pièces isolées du XVII[e] siècle. De plus, il existe un manuscrit daté de 882 qui contient déjà une traduction syriaque du canon iambique de saint Jean Damascène pour la Pentecôte. Jusqu'ici, un seul de ces documents a été étudié dans le détail, c'est le syriaque 290 de Berlin, de l'année 1429. Mon élève, Joseph

(1) *N. S.*, T. IX, p. 157-168.

MOLITOR, lui a consacré son travail *Byzantinische Troparia und Kontakia in syro-melchitischer Uebersetzung*, en cours de publication dans l'*Oriens christianus*. Il est remarquable que ce document comprenne un nombre étonnant de textes dont on ne connaît pas encore les originaux.

Plus curieux certainement est le fait que les Jacobites ont adopté, en traduction syriaque, une grande masse de poésie liturgique byzantine. J'ai signalé bon nombre de manuscrits qui seraient à étudier dans ce sens et dont les plus anciens remontent au IX[e] siècle (1). Ils se trouvent à Paris, Oxford et Berlin, mais surtout au British Museum. On peut y entrevoir une différence marquée entre la recension d'Édesse et celle de Mélytène ; quelques textes offrent même trois ou quatre traditions différentes. Un seul de ces documents a été étudié à fond par le P. Odilon HEIMING dans sa thèse : *'Einianê und griechische Kanones* (2). Il a démontré que ce manuscrit, le 349 de la collection Sachau à Berlin, n'est qu'un livre destiné à servir à un demi-chœur. Beaucoup d'autres peuvent être de même nature : ce qui explique l'état fragmentaire que présente la tradition pour certains textes. Il peut arriver que la traduction représente un état meilleur que celui des documents qui nous font connaître l'original. C'est le cas, par exemple, du canon de saint Jean Damascène pour la fête de la *Κοίμησις* de la Mère de Dieu : un MS de la Bodléienne nous fait connaître la version syriaque d'un de ses tropaires qui ne se trouve plus dans les textes grecs imprimés parce qu'il est contraire à la doctrine de l'Assomption corporelle de la Vierge. De plus, cette branche de la tradition syriaque fait connaître bon nombre de textes tout-à-fait nouveaux. Mais leur examen doit s'accompagner de beaucoup de prudence, car il pourrait se faire que plu-

(1) *Festbrevier des Kirchenjahres der syrischen Jakobiten*, p. 69-77.
(2) *Munster-en-W.*, 1933.

sieurs soient des compositions originales syriaques en forme de canon grec. Cependant, il restera toujours très remarquable que les Jacobites aient adopté ce type poétique de la liturgie orthodoxe en brisant même, pour cela, toute la structure traditionnelle de leur office matinal. Les conditions historiques expliquant ce phénomène ne se réalisent qu'entre le VII[e] et le X[e] siècle, période qui a vu les succès marqués des armes byzantines en Mésopotamie. Parfois cependant, il faudra se demander si quelque texte syriaque employé par les Jacobites ne remonte pas plus haut. Je pense surtout, ici, à la série close des douze idiomèles du Vendredi Saint, attribués par cette tradition syro-jacobite à saint Cyrille de Jérusalem et dont l'original gec est, dans le rite byzantin, réparti entre les *Μεγάλαι Ὧραι* du même jour. Indépendamment de l'âge des différentes versions dans lesquelles se présente le texte syriaque, le nom d'auteur sous lequel il se présente doit attirer l'attention, car, s'il méritait crédit, il faudrait dater du IV[e] siècle ces morceaux de splendide poésie où l'on rencontre déjà les idées des *Improperia* occidentaux du Vendredi Saint.

Ces idiomèles et une grande quantité de textes poétiques byzantins se trouvent aussi en traduction géorgienne. Il est remarquable que bon nombre de canons qui, dans la tradition grecque originale, ont perdu leur seconde ode la présentent encore dans cette version et qu'une masse considérable de tropaires et d'idiomèles conservés en géorgien ne correspondent à aucun texte grec actuellement connu. Dans ces cas on n'aura pas de peine à supposer qu'ils représentent des originaux perdus si l'on se souvient des rapports intimes que nous avons signalés entre la Géorgie et la Palestine chrétienne (1).

La langue syriaque nous conserve encore une autre collection de chants grecs dont l'original est perdu ; l'*oktoichos*

(1) *Cfr supra*, p. 11.

de SÉVÈRE D'ANTIOCHE, qui en a composé la plus grande partie entre 512 et 518. Le premier traducteur de ce merveilleux document est Paul d'Édesse ; mais, en 675, le Jérôme de la littérature syriaque, Jacques d'Édesse corrigea cette traduction. En philologue d'allure presque moderne, il a consciencieusement indiqué tout ce qui avait été ajouté ou modifié par Paul en vue de conserver le même nombre de syllabes que dans l'original et, en cas de traduction libre, il a doublé celle-ci d'une nouvelle traduction mot-à-mot. Ces précisions sont telles qu'elles permettraient, au moins théoriquement, de reconstituer le texte grec original.

Quant à l'Égypte, beaucoup de fragments d'ancienne poésie liturgique s'y sont conservés dans des papyrus ou des rudiments, les plus anciens manuscrits coptes. C'est ce matériel que THÉODORE SCHERMAN a étudié dans son livre : *Aegyptische Liturgien des 1en Jahrhundertes in ihrer Ueberlieferung* (1). Il y a même, dans l'office copte actuel, des morceaux entiers de ce genre, comme, par exemple, ceux que j'ai publiés dans l'*Oriens christianus* (2). Malheureusement ces textes égyptiens sont très corrompus. On doit le regretter d'autant plus que la plupart sont nouveaux. Cependant, l'office des monophysites égyptiens, en langue copte ou arabe, contient un certain nombre de tropaires et de *theotokia* que l'on retrouve dans le rite byzantin, surtout dans l'*Horologion*. Ce fait les daterait des Ve ou VIe siècles au plus tard, parce que l'Égypte n'a pas connu de renaissance de la puissance byzantine qui aurait pu leur ouvrir la porte de la liturgie monophysite.

Mais ce qui pour nous, Occidentaux, est le plus intéressant, c'est que bon nombre de morceaux poétiques ont passé du rite orthodoxe dans les rites occidentaux. Nous lisons

(1) *Paderborn*, 1912.
(2) IVe *Serie*, V, p. 69-78.

ce chant de communion dans le vieil antiphonaire britannique de Bangor : *Corpus Domini accepimus et Sanguinem eius potati sumus ; ab omni malo non timebimus quia Dominus nobiscum est.* La première partie de ce texte est une traduction presque verbale de cet original grec des environs du VI[e] siècle et d'origine palestinienne :

> *Τὴν σάρκα σου Χριστὲ μετελάβομεν*
> *καὶ τὸ αἷμά σου ἠξιώθημεν.*

Le même texte latin apparaît en outre parmi les *transitoria* de la messe ambrosienne : ceux-ci sont d'ailleurs une sorte d'arsenal de poésie liturgique grecque en traduction latine. Que l'on permette de renvoyer à ma publication *Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachlicher Ueberlieferung und verwandte Texte des ambrosianischen Ritus* (1). J'y traite d'un tropaire mariologique *Χαῖρε, Θεοτόκε, τὸ ἀγαλλίαμα τῶν ἀγγέλων* appartenant encore à la liturgie byzantine actuelle mais conservé déjà sur papyrus. On en a encore des traductions en copte et en éthiopien, celle-ci faite sur la première, et même en latin dans un transitorium milanais. La même liturgie nous livre encore une version du vénérable idiomèle du Jeudi-Saint *Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ* et une curieuse *ecphrasis* poétique de la mosaïque de la façade de la cathédrale constantinienne de Jérusalem, œuvre du poète André de Jérusalem et qui débute par ces mots : *Εὐφραίνεσθε δίκαιοι.* Enfin un plus grand nombre encore de ces pièces ambrosiennes ne correspondent pas à un original grec connu mais rappellent la manière grecque et semblent se rattacher à quelque texte actuellement perdu.

A Rome même, il ne manque pas de traductions de tropaires grecs. A la Chandeleur, l'antienne *Adorna thalamum tuum* est la traduction d'un idiomèle qui, semble-t-il, est

(1) *Oriens christianus*, N. S., VIII, p. 36-37.

de Cosmas le Sicilien : *Κατακόσμησον τὴν νυμφῶνά σου, Σιών*, et les anciens antiphonaires ont conservé de plus la traduction de l'apolytikion de la même fête : *Χαῖρε κεχαριτομένη θεοτόκε, Ave gratia plena.* L'antienne de *Magnificat* des secondes vêpres de la Nativité de Notre-Dame est la traduction très exacte de l'*apolytikion* du même jour dans le rite byzantin : *Ἡ γένεσίς σου, θεοτόκε παρθένε, χαρὰν ἐμήνησατο πάσῃ τῇ γῇ, Nativitas tua, Dei Genitrix Virgo, gaudium annuntiavit universo mundo.* On constate la même relation entre l'antienne de *Benedictus* du 1er Janvier *Mirabile mysterium declaratur hodie* et un stichiron du 26 décembre, *Παράδοξον μυστήριον οἰκονομεῖται σήμερον* de ce Jean le Moine dont l'identité avec Jean Damascène n'est pas encore mise hors de doute. On pourrait citer d'autres exemples Mais ces quelques traductions dont l'original s'est conservé par hasard dans la liturgie orthodoxe actuelle, ne sont sûrement qu'une partie, peut-être très petite, des emprunts de l'antiphonaire romain au monde chrétien grec. Le cycle de Noël, par exemple, est farci de réminiscences presque verbales de poésies liturgiques grecques. Or, dans cette poésie, on constate que certains motifs et parfois même certaines expressions caractéristiques sont fréquemment employées par un poète ou par toute une génération de poètes. On aura donc probablement raison de prendre ces textes d'une saveur si strictement orientale, pour des traductions d'originaux actuellement perdus mais apparentés à ceux que conserve le rite byzantin de nos jours. Mais ce phénomène ne se manifeste pas seulement aux solennités de Noël et de l'Épiphanie. Le lundi de Pentecôte, par exemple, nous avons ce répons assez curieux : *Spiritus Sanctus procedens a throno Apostolorum pectora invisibiliter penetravit.* Il y a là allusion à un type iconographique qui, dans l'art byzantin, est très répandu. Il est, entre autres, représenté dans une mosaïque, actuellement couverte de badigeon, de Sainte-Sophie de Constantinople, dans une des coupoles

de Saint-Marc à Venise et dans une miniature syriaque de Jérusalem. On y voit un trône sur lequel se repose la colombe du Saint-Esprit et d'où partent des rayons flamboyants se dirigeant vers les têtes des Apôtres. Notre répons est, de plus, caractérisé par le mot *invisibiliter* qui n'a pas grand sens et est même contraire au récit des Actes, qui présente la manifestation de l'Esprit comme ayant été visible. Mais ce mot pourrait fort bien n'être que la traduction d'un *ἀοράτως*, corruption textuelle d'un *ἀρρήτως* du texte grec primitif. Outre cet exemple, qui est au moins très vraisemblable, il y a toute une série d'antiennes et de répons occidentaux qui sont conformes à un type presque infiniment répandu dans la poésie liturgique grecque. Il s'agit des textes débutant par *Hodie*, *Σήμερον*, pour lesquels nous renvoyons à l'article *Die Hodieantiphonen des römischen Breviers und die des Kreises ihrer griechischen Parallelen* (1). Le temps de la Passion présente, au point de vue qui nous occupe, le même intérêt que celui de Noël. Aux Matines du Vendredi Saint, par exemple on chantait autrefois un répons *Vadis propitiator ad immolandum pro omnibus* qui n'est que la traduction de la dix-septième strophe du célèbre *kontakion Τὸν δι' ἡμᾶς σταυρωθέντα* (2). D'ailleurs le cycle des répons du *Triduum Sacrum* est tout un héritage de poésie liturgique orientale, comme je l'ai montré dans mon article *Uebersetzung aus dem Griechischen in den Metten des Triduum Sacrum* (3). Enfin, revenons encore à la vénération de la Croix du Vendredi Saint. On a déjà constaté que le trisagion liturgique y provient de l'Orient et précisément de Jérusalem. De plus, dans l'étude que je citais en cet endroit, j'avais déjà attiré l'attention sur l'ensemble des chants employés au cours de cette cérémonie. Ils se

(1) *Die Kirchenmusik*, X, p. 513-160.

(2) Le fait a été relevé dans l'introduction à la *Paléographie musicale* publiée par les Bénédictins de Solesmes.

(3) *Der Katholik*, 1913, I, p. 209-220.

rattachent selon moi, à deux couches de traductions dont l'original est disparu. Ce serait un *kontakion* grec au refrain très bref et donc très antique *Τῷ Σωτῆρί σου*, et une de ces hymnes syriennes appelée *madrashé* à acrostiche alphabétique. Il *s*'y trouve même un texte dont l'original est une pièce bien connue de l'actuelle liturgie pascale byzantine : le *Crucem tuam adoramus* est une traduction partielle du tropaire célèbre *'Ανάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι*, dont les idées et même certaines expressions remontent, comme le font voir des fragments sur papyrus, à une très haute antiquité et semblent avoir l'Égypte chrétienne pour patrie. De plus dans ce domaine, il faudra tenir compte également du trésor, souvent très antique, de poésie liturgique chrétienne qui s'est formé dans les terres italo-grecques ou qui, tout au moins, y a été conservé. Ces richesses sont encore peu connues, à l'exception de certaines pièces pour le Vendredi Saint que le cardinal Pitra a publiées dans ses *Analecta* et de toute une liturgie pour le dimanche et la semaine de Pâques, absolument différente de celle qui, depuis tant de siècles, est en usage dans les autres provinces du rite byzantin. A quelle époque toute cette masse de poésie orientale a-t-elle pénétré dans la liturgie si sobre, pour ne pas dire puriste, de l'« Ancienne Rome » ? On serait tenté de penser à l'époque de l'iconoclasme où une foule de moines grecs trouvèrent un refuge dans la Ville éternelle. Mais comment, dès lors, expliquer ce fait capital que l'on n'y trouve pas le moindre vestige de la poésie des canons ? Cette constatation doit faire remonter cette introduction à l'époque où un grand nombre de papes orientaux occupèrent le siège apostolique, c'est-à-dire les VI[e] et VII[e] siècles. C'est cette époque aussi que suppose la traduction de la pièce syriaque que nous avons également signalée. Quant au centre de diffusion de ces phénomènes, il nous

(1) *Cfr supra*, p. 323.

semble que c'est à Jérusalem qu'il faut le chercher, ainsi que nous le suggère la traduction d'une pièce d'André de Jérusalem d'allure aussi locale que le *Κατακόσμησον τὴν νυμφῶνά σου Σιών.*

Une étude comparative qui voudrait pénétrer au fond des choses devrait avoir recours, outre ce matériel latin, aux textes qui nous sont fournis par la traditions géorgienne et les traditions syriaques des Églises melkite et jacobite. Nul doute que des investigations systématiquement poussées dans cette direction n'amènent la résurrection de tout un monde de poésie sacrée de l'Orient grec, bien antérieure à l'époque des maîtres qui ont nom André de Crète, Cosmas l'Agiopolite et Jean Damascène.

§ 2.

Dans ces traductions soit latines, soit syriaques ou géorgiennes d'un si grand nombre de morceaux de poésie liturgique, se manifeste clairement l'influence d'un territoire sur l'autre. Celle-ci cependant n'empêche pas que les propriétés caractéristiques de chaque rite ne se maintiennent fermement même dans ce domaine poétique. Quelle différence, en effet, entre les hymnographies orientales et occidentales : celle-ci, de saveur si antique avec le mètre quantitatif que lui ont conservé ses principaux poètes, Prudence et même, substantiellement du moins, Ambroise ; celle-là si luxuriante dans ses formes renouvelées basées sur l'accent tonique, telle que nous la présentent tant d'hymnes anonymes ! En Occident, les strophes de ces hymnes sont, de plus en plus, composées très sobrement, de vers relativement courts, de rythme simple et de longueur égale ; en Orient, la nouvelle poésie tonique est d'un art très compliqué qui ne le cède en rien, à ce point de vue, aux anciens chœurs tragiques. En Orient, cette poésie nouvelle a pénétré toute la vie liturgique, si bien que, dans l'Office du moins,

elle a pris sans conteste le dessus sur la prose ; en Occident, l'élément métrique n'a réussi qu'à se faire une part très strictement limitée : une seule hymne par unité liturgique. En Espagne même, le chant des hymnes est formellement défendu au premier concile de Braga et, à Rome, le style archaïsant des basiliques les ignorait encore à l'époque de Frédéric Barberousse. Quant à cette pénétration de la poésie dans tout l'Office, on ne la rencontre que dans les offices rimés du bas Moyen-Age.

Tout aussi opposée est l'attitude des deux monachismes, l'occidental et l'oriental, vis-à-vis de l'élément poétique. Le premier se fit l'ardent propagateur de l'hymnographie, comme en témoignent les règles de saint Césaire, d'Aurélien et de saint Benoît. L'autre y fut opposé et le récit de Jean et de Sophronius nous apprend qu'au passage du VIe au VIIe siècle, le monastère du Mont-Sinaï était encore hermétiquement fermé à tout élément poétique.

Il est vrai que parfois on doit observer entre les rites des ressemblances saillantes. Ces analogies apparentes ne se basent parfois que sur un rapport intrinsèque et ne vont pas plus loin que la forme extérieure ou la seule fonction des textes qu'elles concernent. C'est le cas du rapprochement entre les offices rimés du Moyen-Age occidental et la poésie liturgique de Byzance. C'est celui du rapport qui existe entre les hymnes occidentales et les textes poétiques syriaques désignés sous les noms de *bautha* et de *teshnochta*, surtout si l'on se rappelle que les *bautha* ne sont, pour la plus grande partie, que des morceaux de compositions plus longues et purement littéraires que l'on appelle *memre*. Il en est de même pour la ressemblance entre la séquence latine et le soi-disant *turgama* syriaque de la liturgie nestorienne. On serait tenté de les comparer parce qu'elles remplissent une fonction analogue dans la *missa catechumenorum ;* mais, tandis que la séquence, par ses origines, est

en relation essentielle avec la musique religieuse et que, en principe, le caractère métrique lui fait défaut tellement qu'on lui a donné primitivement le nom de « prose », la *turgama* orientale est, comme son nom l'indique, un vestige de l'ancienne homélie transporté avant l'évangile et son caractère métrique est même accentué par un acrostiche alphabétique.

Mais cependant il ne manque pas de cas où de vrais rapports de dépendance existent entre des domaines liturgiques différents soit par le rite, soit par la langue. Ainsi, la patrie de la nouvelle poésie, celle qui est basée sur le seul accent, est certainement la Syrie. Les grandes compositions de ce genre sont caractérisées par deux particularités qui ont leur modèle dans la poésie hébraïque : un refrain et un acrostiche soit alphabétique, soit formé du nom de l'auteur du poème. Souvent, en outre, elles ont pour introduction une strophe de structure particulière.

Or ces formes se retrouvent dans l'ancienne poésie liturgique byzantine des *kontakia*, surtout dans ceux qui ont pour auteur le grand mélode Romanos. Celui-ci est le vrai continuateur de l'antique tradition syriaque des *madrasha* et des *sogitha*, dont saint Éphrem est le maître insurpassé. Et c'est précisément de la *sogitha* que le *kontakion* a tiré sa prédilection pour l'élément dramatique qui s'exprime sous forme de dialogue ou de monologue.

Quant à l'acrostiche et au refrain, que celui-ci soit un seul vers ou toute une strophe, ils ont eu grande influence sur la poésie liturgique occidentale, soit qu'ils aient été empruntés directement au monde syrien, soient qu'ils l'aient été au monde grec. Cette influence est attestée par les hymnes abécédaires de saint Hilaire de Poitiers et surtout par l'hymnodie visigothique et irlandaise. Il n'est pas jusque l'actuelle liturgie romaine qui ne montre encore quelques traits de l'ancienne poésie syriaque du IV[e] siècle :

les deux hymnes des Laudes de Noël et des Vêpres de l'Épiphanie (cette dernière débutait autrefois par ces mots : *Hostis Herodes impie)* ne sont que quelques extraits d'un grand abécédaire de Sedulius. Le *Gloria laus et honor* de Théodulphe d'Orléans qui est chanté à la procession du dimanche des Rameaux, l'hymne *Audi judex mortuorum* de la consécration du Saint-Chrême le Jeudi Saint et le superbe *Pange lingua gloriosi* de Venance Fortunat à l'office du Vendredi Saint sont d'une facture qui est tout à fait conforme aux grandes formes de l'antique poésie de la Syrie chrétienne.

A côté de cette ancienne poésie qui s'appuyait sur les modèles syriens de l'école de saint Éphrem, le monde byzantin en avait une autre, d'un genre beaucoup plus simple et très voisine de la poésie contemporaine. Par ses strophes à vers égaux, elle ressemble d'une part à la *bautha* et à la *teshbochtha* syriennes et d'autre part au type normal des hymnes de l'Occident. Un de ces morceaux, le seul, se trouve encore au *Μέγα 'Απόδειπνον* du rite byzantin actuel, c'est le *'Η ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβίμ*. Mais cette structure se retrouve encore dans toute une série de chants du soir conservés dans un MS unique de la bibliothèque d'Erlangen et publiés par Paul MAAS dans un premier fascicule de *Frühbyzantinische Kirchedichtung* (1). On peut démontrer que ces poésies proviennent de la Palestine et datent des environs du commencement du VI[e] siècle. Or contenu et structure se retrouvent dans le *Te Deum*, chose qui renforce la vraisemblance de l'hypothèse qui attribue ce cantique à un évêque oriental, Nicetas de Remesiana en Dacie. L'horizon recule encore lorsque l'on constate qu'un texte euchologique de l'antique secte des Mandéens (2) dont on a

(1) *Kleinere Texte* de LIETZMANN, n° 52-53.
(2) Marc LIDZBARZKY *Mandaische Liturgien*, Berlin, 1920, p. 129 et sq

tant parlé en ces derniers temps, est d'un type très semblable, quant à son contenu et à sa structure. Concordance surprenante entre une pièce mandéenne et un type d'antique poésie chrétienne qui, si je ne me trompe, ne peut s'expliquer que par leur commune dépendance du monde hellénistique.

C'est à la même conclusion que conduit l'étude d'un autre type de poésie liturgique. J'en ai déjà parlé dans mon article *Ein Formaltyp antiken Kultusgesanges in christlicher Liturgie des Morgen- und Abendlandes* (1). Il est composé d'une demande suivie de sa réponse et enfin d'une jubilation solennelle qui réunit les interlocuteurs. En Occident, cette forme poétique n'est représentée que par la seconde partie de la séquence *Victimae paschali laudes* et par le répons *Quem vidistis pastores* de Noël, dont le texte actuel diffère sensiblement de celui qui se trouve dans les anciens antiphonaires. Beaucoup plus nombreux sont les modèles grecs de ce type. La plus grande partie d'entre eux, ainsi qu'un pendant syriaque du répons latin, appartiennent aussi à la liturgie de Noël et de l'Épiphanie. Or, encore une fois, des textes de même structure se retrouvent chez les Mandéens. Ce ne serait donc pas sans raison que l'on soupçonnerait derrière eux un chant cultuel qui saluait l'épiphanie de quelque divinité antique.

C'est le moment de dire un mot des magnifiques antiennes romaines débutant par *O* et qui se chantent à *Magnificat* à partir du dix-sept décembre. Leur caractère est fortement marqué et ramène irrésistiblement la pensée vers l'Orient et sa poésie culturelle. Or la liturgie chrétienne ne leur présente aucun parallèle, même éloigné. Mais nous en trouverons un dans un genre spécial d'hymnes antiques où l'on invitait les divinités à prendre part à leurs fêtes et dont on

(1) *Donum natalitium Schrynen*, Chartres, 1929, p. 788-806.

entend l'écho dans les spécimens les plus divers de l'ancienne poésie grecque. Nous renvoyons pour cette étude au travail magistral de L. WENIGER, *Theophanien altgriechischer Gotteradvente* (1).

Bien plus importants naturellement sont les rapports de la poésie liturgique, comme ceux de la prose liturgique, avec l'antiquité judaïque. A la Synagogue, l'Église primitive a non seulement pris tout l'Ancien Testament, mais elle a fait du Psautier son livre de chants le plus ancien et le plus vénéré. L'étude du canon poétique de l'Église byzantine nous a déjà donné l'occasion de voir comment, autour de la psalmodie, s'enlace toute une efflorescence de poésie (2).

Mais arrêtons-nous à ce phénomène. On y constate à première vue une différence fondamentale entre l'Occident et l'Orient. Le premier n'emploie pas la forme métrique dans les éléments qu'il ajoute au texte biblique en vue de la récitation responsoriale ou antiphonée, tandis qu'en Orient cette forme est devenue indispensable. Néanmoins, on ne peut méconnaître combien sont intimement liées dans leur essence, l'évolution orientale et l'occidentale.

Deux cas peuvent se présenter et se sont, de fait, présentés dès le début. Ou bien l'élément adventice se trouve dans une position subordonnée vis-à-vis de textes psalmodiques qui sont conservés dans leur entièreté, ou bien il domine les quelques versets qui représentent seuls la psalmodie.

Envisageons d'abord le second cas. Il faut y rattacher les idiomèles du Vendredi Saint que la tradition syrienne rattache à saint Cyrille de Jérusalem et les textes du soi-disant *Oktoïchos* de Sévère d'Antioche, désignés primiti-

(1) *Jahrbuch für Religionswissenschaft*, XXII, p. 16-57.

(2) J'ai traité plus au long d'une façon plus générale les rapports existant entre les diverses formes de la psalmodie et les origines de la poésie liturgique dans mes articles *Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients*, *Gottesminne*, VII, p. 290-305, 413-432, 540-558, 887-902.

vement par le terme *'Αντίφωνα*. Viennent ensuite les *στίχηρα τῶν ἀποστίχων* du rite byzantin, les *qala* syriaques des Jacobites et des Maronites et les *'onitha* des Nestoriens. Les idiomèles attribués à saint Cyrille ne comportent encore qu'une seule strophe poétique suivie d'un seul verset du psautier tandis que, dans le livre syrien, chaque *ἀντίφονον* est déjà suivi de deux versets psalmodiques, ce qui semble entraîner la conclusion que le texte poétique était répété après chacun d'eux. Mais l'évolution se poursuivit et l'on aboutit à un ensemble formé d'une série de strophes poétiques unies à un même nombre d'éléments psalmodiques, y compris les deux parties de la doxologie trinitaire *Δόξα Πατρί* et *Καὶ νῦν καὶ ἀεί*. Dans le rite romain, pour n'envisager que lui parmi les rites de l'Occident, ce sont les répons des nocturnes que l'on doit comparer à cette évolution. Aujourd'hui, nous n'y voyons plus, en principe du moins, l'alternance régulière entre un élément poétique et des versets psalmodiques. D'autre part, leur texte est normalement tiré tout entier de la Bible, selon que le réclamait impérieusement Agobart de Lyon au IX[e] siècle. Toute différence entre les deux parties du répons a ainsi disparu et nous nous trouvons en présence d'un texte biblique continu que le Moyen-Age désignait par le mot *historia*. Cependant la permanence du terme *versus* indique la présence ancienne du verset psalmodique maintenant disparu. Notons également comme signe d'antiquité que la plupart des répons romains n'ont pas de doxologie trinitaire, ce qui nous ramène aux compositions de Cyrille et de Sévère. Telle est la forme normale du répons romain. Mais il en est un au moins d'une facture différente. Le superbe premier répons du premier dimanche de l'Avent, est formé d'un texte de tournure hautement poétique *Adspiciens a longe* suivi de deux vrais versets de psaumes (Ps. LXXIX, 2 et XXIII, 7). Sans doute la fin du texte *Adspiciens* a été séparée du début et, seule, forme refrain

et le répons se termine par *Gloria Patri*. Mais ce sont là des développements beaucoup plus récents et ils n'empêchent pas que l'on ne doive mettre ce curieux document à côté des antiphones d'Antioche du commencement du VIe siècle.

Revenons maintenant au cas où l'élément poétique est demeuré soumis à un texte psalmodique conservé dans son entier. Les canons et les *triodia* grecs suivent ce schéma avec leurs parallèles syriens occidentaux, désignés par le nom d'*egnama* et leurs répondants arméniens, coptes et éthiopiens. Mais une question doit être posée : comment en est-on arrivé à ces longues séries de strophes poétiques semblables plus ou moins rassemblées pour former une composition douée d'une certaine unité ? La réponse à cette question nous sera donnée par l'évolution des choses telle qu'elle s'est produite à Rome. L'antienne qui, aujourd'hui, y précède et suit la récitation des psaumes, était autrefois répétée en tout ou en partie après un nombre déterminé de versets ou même après chacun d'entre eux. Nous avons encore un exemple très connu de cette sorte de psalmodie : c'est le psaume invitatoire (Ps. XCIV) de Matines. La liturgie byzantine en a deux ou trois : aux Vêpres de Noël, les psaumes LXXXVI et XCII sont récités avec les refrains *Λαθὼν ἐτέχθης* et *'Ανέτειλας Χριστέ* tandis qu'aux Vêpres de l'Épiphanie, le psaume LXVI et le même XCII le sont avec les refrains *'Επεφάνης ἐν τῷ κόσμῳ* et *'Αμαρτολοῖς καὶ τελώναις*. Or la répétition quelque peu prolongée d'un texte invariable devait, à la longue, paraître ennuyeuse. On le comprend sans peine. Aussi eût-on l'idée de la remplacer par une série de textes différents. Rome même adopta cette pratique : c'est d'elle qu'il est question pour la récitation des cantiques scripturaires *Magnificat* et *Benedictus* chaque fois que nous lisons l'ancienne rubrique *Hodie antiphonamus*. On en a un exemple très curieux dans le vieil et vénérable antiphonaire de Saint-Corneille de Compiègne. Il présente, au Samedi Saint, une série d'antiennes à *Magni-*

ficat qui sont tirées de saint Mathieu XXVIII, 1-7, mais d'un texte qui a une parenté évidente avec le Diatessaron de Tatien (1).

En substance, les phénomènes orientaux que nous avons déjà énumérés et d'autres, c'est-à-dire les stichères grecs du *Κύριε ἐκέκραξα* et ceux des *Αἶνοι* ne sont que le parallèle byzantin de ce phénomène occidental. Seulement le rite romain emploie un vieux texte évangélique qu'il divise en plusieurs antiennes, tandis que, en Orient, on crée une abondante richesse de poésie lyrique.

IV. PSALMODIE ET LECTURES LITURGIQUES.

La troisième partie des textes liturgiques est formée des textes bibliques, elle comprend la psalmodie et la lecture des Saintes Écritures.

1º *Double rite dans l'office ecclésiastique ; le rite de l'Église épiscopale et le rite monastique. Le* typikon *de Patmos et l'ancien rite épiscopal de Constantinople. L'état primitif de l'office de la communauté (prière du matin et du soir, vigiles des dimanches et jours de fêtes). Élargissement de l'office liturgique quotidien par le monachisme. De l'office monastique est venu le principe de la récitation intégrale du psautier dans un laps de temps déterminé. Différentes formes de réalisation. Lectures des Saintes Écritures dans les anciennes vigiles de la communauté. Les lectures de la vigile de Pâques et du* Megas Hesperinos. *Lectures dans l'office de nuit monastique. L'usage dans le monachisme sinaïte du VII*e *siècle et l'*ordo *pacômien qui comportent chacun une lecture de l'Ancien et une de Nouveau Testament. Sur le système pacômien se base l'évolution des lectures nocturnes de la* scriptura currens *dans le rite romain et monastique bénédictin.*

(1) Voir mon étude *Tatianismen im römischen Antiphonar. Or. Christ,* III Serie, V, p. 165-174.

2º *Les lectures propres au carême et à la messe. L'extension du schéma des péricopes de chaque jour et son évolution particulièrement riche en Syrie. Lecture* eclogétique *(de choix), lecture d'extraits suivis d'un même livre* (Bahnlesung) *et* lectio continua. *Phénomènes qui se répètent fréquemment dans le système des péricopes. Lectures des Actes des Apôtres et de l'Apocalypse pendant le temps pascal ; lecture de la Genèse et de certains autres livres en carême ; un autre système qui fait commencer à Pâques la lecture des Évangiles, débutant par saint Jean. Relation du rite romain d'une part et, d'autre part, du rite hispano-gallican avec l'Orient en ce qui concerne les péricopes. Le problème d'une liaison des lectures chrétiennes de l'Ancien Testament avec les lectures des Propètes dans la synagogue.*

Les textes poétiques ou autres unis au chant des psaumes, nous font passer à une troisième couche de textes liturgiques. A côté de la prose euchologique et de la poésie sacrée, la liturgie fait un usage très considérable du texte biblique : chant des psaumes et lecture des saintes Écritures. Nous avons déjà vu qu'elles avaient place au service matinal de la Synagogue et qu'elles avaient passé dans la structure de la Messe (1). De même que les lectures scripturaires ne se limitent pas à la seule lecture de l'Évangile, la psalmodie sacrée a débordé bien au-delà de ce qui lui était réservé dans l'office synagogal. Dans la liturgie eucharistique, elle occupe déjà une place importante ; dans l'Office, elle joue le rôle principal.

§ 1.

Si nous considérons l'Office, l'histoire comparée des liturgies doit tout d'abord signaler un fait de grande importance et qui, pour l'antiquité, est général : la coexistence d'un

(1) *Cfr supra*, p. 129 sq.

rite que nous appellerons cathédral et d'un autre, le rite monastique. Dans la Jérusalem du IVe siècle, la *Peregrinatio Aetheriae* laisse entrevoir très nettement qu'il y a une différence entre les Vigiles que les *monazontes* et les *partheni* célébraient chaque nuit et les vigiles solennelles de toute la communauté chrétienne de la Ville Sainte réservée au dimanche. En Occident le rite monastique vit encore à côté du rite romain. Pour la liturgie nestorienne, le grand ouvrage liturgique attribué communément à Georges, évêque d'Arbelle, atteste la même opposition entre l'usage monastique et un autre que l'écrivain syrien appelle ecclésiastique en général. Sur le sol byzantin le rite que j'appelle cathédral a pour dernier témoin un ancien *Typikon* constantinopolitain conservé dans le MS 266 de Patmos et publié par DMITRIEVSKIJ (1). Je me suis occupé de ce document dans un article *Das Typikon der Patmoshandschrift* 266 *und die altkonstantinopolische Gottesdienstordnung* (2) et j'ai démontré qu'il dépend de deux sources différentes dont l'une serait un *Typikon* de l'église Sainte-Sophie datant des années 802 à 806. Enfin le rite copte est d'une tournure si exclusivement monastique qu'il n'est pas possible de douter de l'existence dans l'ancienne Église nationale égyptienne d'un autre usage plus adapté aux besoins des communautés laïques.

Primitivement, l'office cathédral ne comportait que deux synaxes journalières le matin et le soir, comme nous les décrit le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* avec une vigile pendant la nuit du samedi au dimanche et les veilles de fêtes. Dans ce cycle restreint, l'élément psalmodique n'était que de médiocre étendue. Il comportait fondamentalement un *ψαλμὸς ἑωθινός* ou *ὀρθρινός* le matin, auquel

(1) *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, T. I, *Τυπικά*, Kiev, 1895, p. 1-152.

(2) *Jahrbuch für Liturgienwissenschaft*, VI, 896.

répondait le soir un psaume ἑσπερινός, le psaume CXL. A l'un et à l'autre, on ajouta bientôt quelques autres psaumes, mais en petit nombre. Aux Vêpres byzantines, par exemple on n'a jamais dépassé le nombre des quatre psaumes constituant l'ensemble du *Κύριε ἐκέκραξα*. Pour les anciennes Vigiles, nous avons déjà observé que, primitivement, on y chantait deux cantiques scripturaires, celui de Moïse et celui des trois jeunes gens. Au cours des temps, cette antique structure se compléta de nouveaux éléments. Pour Constantinople, nous sommes renseignés par le *Typikon* de Patmos. Le fond de l'office est constitué d'*ἀντίφωνα*, c'est-à-dire de groupes de trois psaumes combinés avec un élément antiphonal formé de courts refrains comme *Δόξα σοι, ὁ Θεός* ou *Βοήθησόν μοι*, qui donnèrent leur nom à ce genre de psalmodie (1). Il doit exister des rapports entre cette structure triadique de l'ancien rite local de Byzance et le nombre de trois psaumes qui se rencontre partout dans les offices nocturnes de l'Orient et de l'Occident et qui, depuis la réforme de Pie X, est devenu la règle universelle du Bréviaire romain. Fait curieux à signaler, l'ancien genre de psalmodie en usage à Sainte-Sophie est encore conservé dans le soi disant *'Ασματικὸς ὀρθρός* que l'on chante aux veilles des grandes fêtes dans la solitude monastique du Mont-Athos.

L'influnce du monachisme s'est généralement fait sentir dans un sens tout différent. Il tendit d'abord à multiplier le nombre des membres autonomes de l'office journalier. La *Peregrinatio Aetheriae* nous apprend déjà qu'à Jérusalem, les trois heures du jour étaient dès lors entrées dans l'office de la communauté toute entière. Pour Prime, nous savons exactement les circonstances qui ont fait naître

(1) Sur ce mode de psalmodie, voir L. PETIT, *Antiphones dans la Liturgie grecque* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, l. c. 2461-2488. Cette collaboration est une des meilleure des premiers volumes de ce vaste ouvrage.

dans un monastère de Bethléem cette *novella solemnitas*, comme on l'appelait en Gaule. Les Complies occidentales comme l'*Ἀπόδειπνον* byzantin et ses pendants non grecs sont aussi d'origine monastique, même dans les rites où elles revêtent une double forme. Enfin, une fois fusionnés les anciennes vigiles et le rit matinal, il se créa une nouvelle fonction le *Μεσονυκτικόν* et, entre les heures du jour, on trouva place pour des *Μεσώρια*. Dans l'Espagne wisigothique, l'évolution ne fut pas moins compliquée et, là aussi, elle fut due à l'influence du monachisme.

Les cadres ainsi constitués furent remplis d'un matériel psalmodique invariable au moins pour les heures du jour. En ceci, les rites romain, monastique, et ambrosien de l'Occident sont d'accord avec le byzantin dans l'emploi d'un groupe de trois psaumes, tandis que les Arméniens se contentent de deux et les Jacobites d'un seul. Pour les Vigiles nocturnes, nous connaissons déjà le système de douze psaumes seulement, en usage dans les monastères pacômiens. A l'opposé de cette discrétion, l'austérité du monachisme oriental oppose la récitation du psautier tout entier en un laps de temps déterminé. Et cette pratique ne cessa de gagner du terrain et finit par s'imposer de plus en plus. D'abord cette récitation se fit chaque nuit : c'était l'usage du Sinaï lorsque Jean et Sophrone allèrent étudier la vie monastique et rituelle de ce monastère et celui qui, selon Georges d'Arbelle, était en vigueur dans les cathédrales nestoriennes aux vigiles des fêtes du Seigneur et des saints. On le rencontre aussi à Milan, où l'*ordo* de Beroldus nous apprend qu'au Xe siècle encore, à la veille de la fête de certains martyrs, on récitait tout le psautier après une procession litanique. Les moines nestoriens, les dimanches et jours de fête, répartissent le psautier entre l'Office nocturne et les Complies qui les précédaient, et, aux féries de carême, ils le récitaient deux fois par jour, une fois au cours

de la nuit et une seconde fois en le distribuant entre les diverses heures du jour. Sa récitation une fois en vingt quatre heures, aux différents offices de la journée, fut la pratique normale des anciens Pères comme le témoigne saint Benoît au chapitre XVIII[e] de sa Règle. C'était l'usage de quelques monastères coptes et des moines nestoriens pour les féries ordinaires, au témoignage de Georges d'Arbelle. Une autre coutume nestorienne comporte une première mitigation : on ne récite plus le psautier que deux fois au cours des six féries de la semaine. C'est elle qui est encore en usage dans les monastères byzantins pendant le carême, où l'on récite le psautier deux fois la semaine et une fois pendant les trois premiers jours de la Semaine Sainte. Les Arméniens se sont ralliés à une mitigation bien plus considérable : ils récitent tout le psautier en huit jours, pendant lesquels ils emploient successivement un des huit tons de la musique ecclésiastique, et uniquement au cours de l'office nocturne. Proche parente de cet usage est la récitation du Psautier en une semaine, soit qu'elle se fasse au cours du seul office nocturne comme le prescrit le bréviaire chaldéen, soit qu'elle soit partagée entre l'*Ὄρθρος* et l'*Ἑσπερινός* comme dans le rite byzantin, soit qu'elle soit partagée entre l'office tout entier, réserve faite pourtant du noyau primitif des Laudes, des Heures et de Complies, comme dans l'office monastique bénédictin et dans le rite romain avant la réforme de Pie X, soit enfin qu'il soit uniformément partagé entre toutes les parties de l'office comme dans le bréviaire romain depuis Pie X. Enfin le rite ambrosien est allé plus loin encore dans l'allègement de l'antique psalmodie : il fait réciter le psautier en deux semaines. La solution romaine adoptée par la commission de réforme de 1911 consacre donc définitivement la victoire du principe de la tradition monastique orientale sur les derniers vestiges de l'ancien rite cathédral.

C'est la même distinction entre les rites monastique et cathédral qui explique l'extrême variété des systèmes de lecture biblique admise dans l'office divin et de l'évolution desquelles nous ne pouvons qu'indiquer les lignes les plus générales. Nous avons vu (1) que le squelette de la forme primitive de l'ancienne vigile cathédrale était constitué par une série de lectures. Nous avons aussi examiné l'ancienne Vigile pascale, dont l'héritage s'est conservé dans les divers rites dans les séries de leçons du Samedi Saint, et l'office de la veille de l'Épiphanie que l'ancienne Jérusalem composa sur le modèle de la première. Ce sont les simples rudiments de ce style de Vigiles que nous retrouvons dans les lectures des *Μεγάλοι Ἑσπερινοί* du rite byzantin. C'est à lui aussi que nous devons rattacher les séries de leçons qui suivent les Vêpres de Noël, de l'Épiphanie et de la Pentecôte dans la liturgie milanaise. Elles constituent une solennité encore appelée *Vigiliae* et, tout comme dans la liturgie byzantine à Noël, à l'Épiphanie et à Pâques, elles sont suivies du sacrifice eucharistique.

Généralement, les anciennes Vigiles se rattachent aux Vêpres et se terminent par la célébration de l'Eucharistie : le rite byzantin en est un exemple typique. Mais plus antique est l'usage encore attesté par le rite romain : primitivement les Vêpres étaient tout à fait omises les jours de Vigile. En face de cette vraie tradition romaine, l'espèce de Vêpres abrégées qui actuellement termine la messe du Samedi Saint est une innovation inorganique dont, d'ailleurs, les anciens *Ordines Romani* ne savent rien.

Mais les lectures scripturaires trouvèrent place aussi dans les Vigiles monastiques. Au Sinaï, la lecture du Psautier était divisée en trois parties et chacune était suivie d'une très longue lecture des Épitres catholiques. Cassien nous apprend que l'usage pacômien était de faire suivre les douze

(1) *Cfr supra*, p. 133.

psaumes de la Vigile d'une leçon de l'Ancien Testament et d'une autre de la partie apostolique du Nouveau, sauf au temps pascal où les deux lectures étaient du Nouveau. Cette double leçon pacômienne se retrouve sur le sol de l'Espagne wisigothique dans l'*Ordo ad celebrandos Nocturnos* des dimanches et dans un autre service nocturnal *Ordo peculiaris Vigiliarum*. En Gaule, la Règle de saint Césaire complète la série par une troisième lecture tirée de l'Évangile. L'unique leçon apostolique de l'*Ordo ad medium noctis* des Mozarabes est une réduction de cet ancien usage, ainsi que l'unique texte de l'Ancien Testament qui termine la rédaction définitive des Matines du même rite. Celui-ci, au contraire, nous en présente une extension dans la double lecture d'un texte de l'Ancien Testament et d'un texte apostolique transportés aux heures du jour.

Ces données font comprendre le système de lectures nocturnes des rites romain et monastico-bénédictin. Pour le premier, on constate la réduction du double pacômien à une seule lecture de l'Ancien Testament divisée en trois parties ; mais il faut se rappeler qu'autrefois, même entre l'Épiphanie et la Septuagésime, on lisait les Prophètes. Quant au réglement bénédictin, il serait un compromis entre les pratiques pacômienne et sinaïtique. Il retient le principe de la double lecture pacômienne, mais il transporte la première après les six premiers psaumes de la douzaine. Seulement la lecture néo-testamentaire est réduite à un simple *Capitulum* aux offices de férie et celle de l'Ancien Testament l'est de même aux féries d'été tandis qu'elle est divisée en trois parties aux féries d'hiver. Enfin la forme que le saint Patriarche du monachisme occidental donne aux Vigiles dominicales et festives marque un progrès définitif. Il constitue un troisième nocturne composé de trois cantiques scripturaires qu'il fait suivre de la lecture apostolique divisée en quatre parties ; la lecture de l'Ancien Testament se fait après les six premiers

psaumes comme aux féries, mais elle est aussi divisée en quatre ; enfin le second nocturne formé des six autres psaumes est terminé par la lecture d'un commentaire patristique de la lecture précédente ou d'un texte hagiographique. Il terminait le tout par la lecture évangélique que nous avons vue à Jérusalem, mais celle-ci restait bien indépendante du tout précédant, séparée qu'elle en était par le *Te Deum.*

La position occupée par le monachisme bénédictin dans les grandes églises romaines, où, au cours des siècles les plus obscurs du Moyen-Age, ils assurèrent la célébration de l'Office divin, explique comment la configuration ci-dessus décrite des Matines solennelles finit par s'introduire dans le culte urbain. L'usage romain actuel du *Triduum sacrum* nous montre le résultat de cette adaptation : on n'y rencontre qu'une variante, c'est que chacune des trois lectures est divisée non en quatre parties, mais en trois, selon l'ancien rite urbain. Cette survivance a été produite par l'absence de lecture évangélique à l'office de ces trois jours, car c'est elle qui précisément a amené le boulversement de l'ancien système de leçons. On désira d'abord entendre un commentaire de cette leçon évangélique, selon le modèle du commentaire lu au second nocturne de la lecture de l'Ancien Testament faite au premier. L'évolution ultérieure du rite amena l'abandon de la lecture solennelle de l'Évangile à Matines et, dès lors, la nouvelle lecture exégétique tendit à prendre la place des leçons apostoliques du troisième nocturne. C'est un stade de transition que nous décrit l'*Ordo* romain écrit par le chanoine Benoît en 1340 : il nous apprend qu'aux dimanches de l'Avent et du Carême au moins, les deux premières leçons du troisième nocturne étaient encore tirées des Épîtres de saint Paul et que la troisième seule était consacrée à la lecture de l'homélie sur l'évangile. Voici maintenant les deux derniers pas de cette évolution : l'ancienne lecture de l'évangile matinal fut réduite à quelques mots servant d'introduction à l'homé-

lie ; enfin, lorsque celle-ci eut définitivement refoulé de sa place originale la lecture apostolique, on plaça cette dernière au premier nocturne en lui attribuant, dans le cycle annuel, le temps qui va de Noël à la Septuagésine.

Dans le rite ambrosien, cette lecture apostolique occupe la même place secondaire, preuve concluante que le système des lectures matinales de Milan n'est qu'une imitation du système romain.

Reste à parler du cycle annuel des lectures bibliques. C'est un pendant du système monastique de la récitation intégrale du psautier en un temps déterminé. Cette fois ce fut le principe de la lecture annuelle de toute l'Écriture au cours de l'Office qui s'imposa. On excepta toutefois l'Évangile de cette répartition, car les lectures de la messe en donnaient une connaissance suffisante. Nous possédons encore toute une série de réglements explicites sur cette *scriptura currens* On y apprend que, primitivement, on faisait usage de l'Octateuque de la Septuagésime à Pâques, des Actes et de l'Apocalypse de Pâques à la Pentecôte, des autres livres historiques et des livres sapientiaux de la Pentecôte à l'Avent, d'Isaïe pendant l'Avent et au temps de Noël et des autres livrets prophétiques de l'Épiphanie à la Septuagésime. Seulement pendant les deux dernières semaines avant le dimanche de la Résurrection, ce *cursus* est parfois interrompu par un choix plus libre de textes prophétiques en rapport avec la Passion du Sauveur. On voit que cette ordonnance se rapporte à la situation existante avant les modifications signalées plus haut.

§ 2.

Au système de lectures dont nous venons de parler et qui dérivent des traditions monastiques orientales, s'opposent non seulement les lectures de la messe, mais encore

toute une couche de lectures de l'Office divin provenant de l'ancien Office cathédral et que nous rencontrerons pendant le Carême et la Semaine Sainte.

Éthérie déjà nous renseigne sur les services aliturgiques qui, dans l'ancienne Jérusalem, se célébraient tous les mercredis et les vendredis du Carême à la Sainte Sion « mère des églises », où se faisait la station. Elle nous décrit également une synaxe du Vendredi Saint, extraordinairement prolongée, au cours de laquelle alternaient leçons et prières. Or nous avons la fortune inestimable de pouvoir poursuivre l'histoire de ces fonctions dans des documents qui vont du Ve au VIIe siècle. Le plus ancien est un lectionnaire arménien que CONYBEARE a publié dans son *Rituale Armenorum* (1). Un *Kanonarion* géorgien publié par KÉKÉLIDZÉ (2) nous mène jusqu'après la conquête arabe. Enfin, un lectionnaire faisant partie de toute une série de petits documents en dialecte syro-palestinien et publié par Miss LEWISS au VIe volume de ses *Studia sianitica* (3) nous renseigne sur l'état de l'évolution à l'époque de l'échec définitif de l'iconoclasme, date de sa dernière rédaction. Or tous ces documents nous présentent avec une netteté qui saute aux yeux l'image vivante du système de péricopes en usage au cours de ces solennités quadragésimales et pascales.

Le rite byzantin nous présente, pendant tout le carême, du lundi au vendredi de chaque semaine, une leçon pour la fonction matinale de la *Τριτεκτή* et deux leçons pour les Vêpres et la Liturgie des présanctifiés qui les suit, toutes trois tirées de l'Ancien Testament. Les Matines coptes sont encore mieux fournies de lectures spéciales à ce temps liturgique. Du temps de Beroldus, le rite ambrosien en possédait aussi un très riche appareil pour les cinq premières féries de la semaine, du lundi au vendredi.

(1) Oxford, 1905, p. 516-527.
(2) En russe. Tiflis, 1916.
(3) Londres, 1897.

Pour reconstituer l'histoire de ces péricopes, l'histoire de la liturgie comparée doit examiner leur nombre chaque jour ou pour telle fonction déterminée et les livres de l'Écriture d'où elles sont tirées. Pour la première question, on jugera développement secondaire toute organisation comportant plus ou moins des trois leçons non évangéliques, héritage de l'époque chrétienne primitive. Parfois cependant, un nombre notablement supérieur de lectures sera le résultat de la fusion de deux usages différents. Il n'en reste pas moins que, de très bonne heure, se soit fait sentir une tendance à donner un développement toujours plus riche aux lectures bibliques. Cette évolution par exemple est déjà extraordinairement avancée dans un réglement des leçons scripturaires mésopotamiennes publié par BURKITT au tome XI[e] des *Proceedings* de l'Académie britannique. Je m'en suis occupé dans un article *Neuerschlossene Urkunden altchristlicher Perikopenordnung des neuaramäischen Sprachgebietes* (1). Le manuscrit même date du commencement du VI[e] siècle et je crois avoir démontré de manière irréfutable que l'origine de ce système de péricopes ne peut pas être postérieur au concile d'Éphèse.

Quant au contenu du schéma des lectures de tel ou tel jour, de telle fonction, trois choses sont possibles : libre sélection de textes scripturaires adaptés au développement de l'année liturgique et aux besoins de telle fonction déterminée ; *lectio continua* proprement dite d'un livre de l'Écriture, de sorte que chaque lecture fait immédiatement suite à la précédente ; ce qu'en allemand nous appelons *Bahnlesung*, c'est-à-dire choix de péricopes tirées d'un même livre et se suivant selon l'ordre du texte sans se faire immédiatement suite. Et notez qu'on ne peut dire que la *lectio continua* a dû être primitive dans tous les cas : aux

(1) *Oriens christianus*, III[e] Serie, 1, p. 1-22.

jours les plus solennels de l'année liturgique, l'emploi de lectures librement choisies et se rapportant à la fête du jour était trop naturel pour ne s'être pas imposé ; il y avait d'ailleurs à cette manière de faire des modèles dans la pratique du culte synagogal. Il n'en est que plus remarquable que, le jour de Pâques, nous trouvons, non pas un choix de textes scripturaires, mais le commencement d'une *lectio continua*. Ajoutons que, pour la *lectio continua* et la *Bahnlesung*, il faut distinguer les cas où la lecture d'un livre se poursuit tout le cours de l'année ecclésiastique ou seulement pendant une partie de celle-ci. Nous avons un exemple du premier système dans un manuscrit hexaplaire du *British Museum*, daté de l'année 687 et qui répartit la lecture de l'Exode entre toutes les synaxes, sans exception, de l'année ecclésiastique et dans un autre document datant du passage entre le premier et le second millénaire et rédigé par le patriarche jacobite Antoine : on y retrouve l'écho de deux systèmes de péricopes plus anciens, dont l'un faisant commencer la série des lectures par la Genèse et l'autre par l'Exode, comme le texte que nous venons de mentionner (1).

Le second système est plus important et beaucoup plus répandu. L'usage de réserver la lecture des Actes et de l'Apocalypse aux cinquante jours qui séparent Pâques de la Pentecôte en est une application. Saint Jean Chrysostome l'atteste déjà pour Antioche. Le *Kanonarion* géorgien leur donne également cette place ainsi qu'aux Épîtres catho-

(1) J'ai étudié ces documents en même temps que d'autres de même espèce dans mon livre *Die nichtevangelischen syrischen Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*. Munster-en-W., 1931.

Si l'on passe en revue l'ensemble de ces documents syriens ou bien ceux que le P. Etienne BEISSEL S. J. a réunis dans son livre *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches* (Fribourg-en-Br., 1907) et qui sont surtout d'origine occidentale, on constate immédiatement que c'est surtout dans le domaine des leçons scripturaires que l'évolution liturgique va de la variété plus grande vers l'unité.

liques et nous apprend donc que tel était aussi la pratique de la Ville Sainte. On les trouve également comme *Bahnlesung* pour la seule octave de Pâques, et pour les dimanches du temps pascal : que ce soient les Actes seuls, comme au rite ambrosien ou dans un vieux *Lectionnaire de Schledtstadt* en Alsace ou qu'ils soient unis à l'Apocalypse comme dans l'Espagne mozarabe et en Gaule, au témoignage du *Lectionnaire de Luxeuil* et du *Missel de Bobbio*. Enfin, les Actes seuls sont lus comme *Bahnlesung* au rite nestorien pendant les quatre premiers jours de la semaine pascale et des dimanches jusque la Pentecôte. Saint Jean Chrysostome nous apprend encore qu'on lisait la Genèse en Carême et, à une époque plus ancienne, saint Ambroise nous atteste que tel était aussi l'usage milanais. Combinée avec la lecture des Proverbes, nous la trouvons encore à l'*Ἑσπερινός* byzantin, comme après Tierce et à la messe du rite ambrosien. Elle se trouve encore dans la liturgie nestorienne à côté de leçons de Josué et de l'Épître aux Romains. On voit ici que les lectures quadragésimales sont tirées des premiers livres du Pentateuque, des Prophètes antérieurs du Canon juif et des Épîtres apostoliques : cela prouve évidemment que le commencement du Carême était pris pour une sorte de nouvel an, début du cycle des lectures liturgiques. Une troisième particularité de l'ancien rite d'Antioche que nous fait connaître saint Jean Chrysostome, nous indique un autre point de départ pour l'année ecclésiastique : c'est la lecture de l'Évangile selon saint Jean au cours des cinquante jours du temps de Pâques. Celle-ci se retrouve encore de nos jours au rite byzantin comme *lectio continua* débutant au dimanche même de Pâques et se continuant pendant toute cette période. Dans l'ancien rite de Jérusalem au contraire, suivant ce que nous apprend le *Kanonarion* géorgien, cette lecture ne commençait qu'au dimanche suivant, celui de l'*ἀντίπασχα*. Mais la différence entre les deux principales cités chrétiennes du diocèse d'Orient ne se borne pas à cela. Il est clair

en effet que la lecture pascale de l'Évangile de saint Jean fait partie d'un cycle annuel de lecture des quatre Évangiles. Or, au rite byzantin, il se déroule dans cet ordre : Jean, Matthieu, Luc et Marc, ce qui est précisément l'ordre donné par la *Σύνοψις τῆς θείας γραφῆς* chrysostomienne. C'est donc à l'usage antiochien que cette disposition nous renvoie pour y retrouver l'origine de la pratique du rite orthodoxe dont nous nous occupons en ce moment. D'un autre côté, voici ce que j'ai démontré dans un petit article *Die sonntägliche Evangelienlesungen des vorbyzantinischen Jerusalem* (1). Il existe une traduction arabe des Évangiles qui est antérieure à l'islam ; elle est conservée dans deux manuscrits dont l'un se trouve à Berlin. Cet exemplaire contient des rubriques qui attestent évidemment l'ancien rite de Jérusalem et elles nous apprennent de façon péremptoire que la lecture des quatre Évangiles s'y déroulait dans cet ordre : Jean, Matthieu, Marc et Luc, ce qui, comme l'a démontré Théodore Zahn, est l'ordre déjà reconnu par Origène. C'était sans doute l'ordre primitif de la codification des Évangiles en un seul volume. Il y a encore une autre preuve que, comme le dimanche *in capite jejunii*, le dimanche après Pâques a joué le rôle de début d'année pour l'ordonnance des lectures bibliques. Le lectionnaire déjà cité du patriarche syrien jacobite Athanase fait commencer en ce jour la lecture de non moins de quatre livres de l'Ancien Testament : la Genèse (I,1-II,3), le Lévitique (I, 1-13), le Deutéronome (I, 1-14) et Jérémie (I, 1-10). Et il faut en ajouter un cinquième, les Proverbes ; on en lit II, 1-15, parce que, dans le système dont il s'agit, le chapitre premier de ce livre était employé ailleurs comme leçon librement choisie. Peut-être doit-on expliquer par là le nom de **καινὴ κυριακή** donné en Orient à l'occidental dimanche *in albis*. Revenons un instant à l'usage antiochien : il fait commencer

(1) *Byzantinische Zeitschrift*, XXX, 350-359.

la lecture de la Genèse au début du Carême et celle des Évangiles à Pâques, semblant indiquer ainsi d'une part que l'année ecclésiastique y commençait au Carême et d'autre part que c'était à Pâques. Bien qu'attestés de très bonne heure, ces deux usages ne peuvent donc avoir la même origine locale et l'on est porté à croire que l'un des deux au moins est d'importation étrangère. C'est en effet dans ce domaine du système des péricopes scripturaires que se sont faits les transferts les plus importants d'un territoire à un autre. En voici un exemple fort instructif. Il s'agit des lectures quadragésimales du rite copte, que j'ai examinées dans ma publication *Die quadragesimale alttestamentlische Schriftlesung. Perikopenordnungen des koptischen Ritus* (1). On y rencontre d'abord une lecture de Job, que l'ancienne littérature chrétienne atteste être propre à l'Égypte. Mais on y fait aussi lecture d'Isaïe, translation évidente du rite byzantin où elle se trouve à la *Τριτεκτή*, ainsi que de la Genèse et des Proverbes qui, au même rite, sont propres à l'*Ἑσπερινός* du Carême. Nous y voyons aussi, le mercredi, deux leçons, l'une de l'Exode et l'autre des Petits Prophètes et, le vendredi, deux leçons, l'une du Deutéronome et l'autre d'Isaïe, que les sources palestiniennes attestent aux réunions stationales à la « Sainte Sion » à l'occasion de ces deux féries. Il est certain que, dans ces cas, l'influence de cette « Ville de notre Dieu », comme l'appelle la liturgie de saint Jacques et celle de la *Βασιλεύουσα Πόλις* se sont exercées victorieusement sur les bords du Nil.

Il resterait à voir si, dans ce domaine des lectures bibliques il y a eu des rapports entre Rome et l'Orient. On doit affirmer que oui. Ils se manifestent tout d'abord dans le fait que les dimanches du temps pascal ont des épîtres qui sont tirées des Épîtres catholiques et des évangiles extraits de

(1) *Oriens christianus*, IIIe Serie, Vol. III-IV, p. 37-58.

saint Jean. Mais quelle a été la nature de ces rapports ? Y aurait-il eu à Rome, en des temps reculés, une *lectio continua* des Épîtres catholiques et de l'Évangile de saint Jean, comme en Orient ? A supposer la réponse affirmative, comment expliquer cette curieuse concordance entre Rome et Jérusalem ? Nous trouverions-nous en présence d'une influence orientale d'ordre général et qui remonterait à une étonnante antiquité ? On ne peut douter qu'il y ait eu, de la part de Rome, des emprunts aux usages liturgiques de l'Orient grec. En voici quelques exemples. Le dimanche de la Passion, on lit comme épître, *Hebr.* IX, 11-15. Ce morceau se trouve absolument isolé et son choix ne s'expliquerait même pas en partant des autres parties du formulaire de la messe de ce dimanche. Or, au rite orthodoxe, ce même texte se retrouve au même jour, mais il y est l'avant dernier membre d'une série close de lectures librement choisies de l'Épître aux Hébreux pour les samedis et dimanches du Carême. Et ce n'est pas le seul cas où l'Orient peut expliquer les raisons du choix des lectures bibliques de l'Église romaine. Aux deux dimanches *Reminiscere* et *Oculi*, par exemple, on lit comme épîtres les deux extraits suivants de saint Paul : I *Thes.*, IV, 1-4, et *Eph.* V, 1-9, dont les fulminations contre les péchés de la chair ne sont nullement en relation avec les évangiles de ces jours. On les trouve aussi aux mêmes dimanches dans le lectionnaire syrien du patriarche Athanase déjà mentionné, mais elles y sont précédées de deux lectures de la *Gen.* XVIII, 20-33 et XIX, 1-14 qui racontent les crimes des Sodomites et leur châtiment. N'est-il pas naturel de penser qu'il en était ainsi à Rome avant que se fût perdue la lecture de l'Ancien Testament ? Quoiqu'il en soit, cette supposition explique très facilement les deux textes pauliniens actuels. L'explication présente d'autant plus de vraisemblance que, le dimanche suivant, il y a un curieux rapport entre le rite romain et le même document : le lectionnire syriaque

indique la lecture de *Gen.*, XV, 1-21 où sont rapportées les promesses faites à Abraham, passage qui expliquerait parfaitement le choix de l'épître *Gal.*, IV, 22-31 qui se rapporte à ces promesses et qui par ailleurs n'a pas le moindre rapport avec l'évangile de ce jour.

Que cela suffise sur les rapports de l'Orient gréco-syrien avec la liturgie romaine. Plus proches encore et plus nombreuses sont les relations de la Syrie et du rite hispano-gallican. J'en ai parlé à plusieurs reprises dans mon ouvrage cité plus haut. Je me contenterai ici de l'un ou l'autre exemple de l'ancien lectionnaire gallican de Luxeuil. Les leçons marquées dans ce document pour le commencement du Carême (*Is*. LVIII, 1-14) et le Vendredi Saint (*Is*. LII, 13-LIII, 12) sont celles que le rite nestorien impose encore de nos jours, et celle du dimanche de Pâques (I *Cor.*, XV, 1-18) coïncide avec celle du lectionnaire d'Athanase.

Terminons en faisant remarquer que pour le choix des péricopes de l'Ancien Testament, il y a lieu aussi de tenir compte de l'usage synagogal, qui pourrait ne pas être sans rapports avec celui de l'Église. Ainsi les traditions syriaque et gauloise concordent encore pour faire lire *Is.*, LVII,14-LVIII, 14 au commencement du Carême ; or ce texte est justement celui que prescrit le *Talmud* (Traité *Méhila*, XXI a) pour la fête juive de l'Expiation. De plus, le lectionnaire d'Athanase V, auquel nous nous référons une dernière fois, a de bien curieuses coïncidences avec le rite synagogal actuel dans la détermination des péricopes pascales (*Lev.*, XXIII, 1-10 et *Deut.*, XVI, 7-18, les lois pascales ; *Jos*, V,10-VI,1, célébration de la Pâque à Galgala ; II *Reg*. XIII, 21-24, célébration de la Pâque par Josias) et quand il prescrit la lecture de *Lev*. XXVII, 26-32 au premier dimanche de Carême alors que l'usage synagogal actuel fait lire *Lev*. XXIII, 23-32. Un savant juif L. VENETIANER, dans un long article *Der Ursprung und die Bedeutung der Prophetenlek-*

tionen (1), a abordé sérieusement la question des rapports qu'il y a entre les lectures de la Synagogue et celles de l'actuel Missel romain. Sa thèse, qu'il faudrait prouver, est que des leçons primitives tirées des Prophètes, y compris les livres historiques postérieurs de l'Ancien Testament, auraient passé du rite synagogal à celui de l'Église chrétienne. Plus tard, du côté juif, pour s'opposer au christianisme, on aurait systématiquement remplacé les anciennes lectures par de nouvelles. Il arriverait ainsi que le rite romain d'aujourd'hui aurait conservé une ancienne réglementation juive des lectures sacrées, différente de l'actuelle et plus ancienne qu'elle et dont parfois on trouverait des témoins dans la *Mischna* et le *Talmud*. Cet exposé ne manque pas d'ingéniosité et, en principe, je ne vois aucune difficulté à admettre la vraisemblance de tel développement. Parfois même, certains cas particuliers pourraient emporter la conviction. Cependant il faut montrer une grande prudence en présence d'une méthode qui compare les attestations d'un rite synagogal ancien et la messe de la fête du Sacré-Cœur ! Rapprochement amusant fait par ce rabbin hongrois et qui le montre bien insuffisamment renseigné sur l'histoire du rit romain.

Dr A. BAUMSTARK.

(1) *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, LXIII. p. 103-170.

Notes d'Ecclésiologie orthodoxe.

(*Suite*) (1).

Les Églises des États issus de l'ancien empire russe avaient reçu du patriarche Tychon et de son synode, sous la dépendance desquels elles demeuraient, un régime ecclésiastique qui sauvegardait le droit de regard de l'autorité patriarcale russe. C'est ainsi que l'évêque Séraphim avait été placé, le 19 janvier 1918, à la tête du diocèse de Finlande. Mais entretemps le Sénat finlandais avait élaboré une constitution pour l'Église orthodoxe (26 novembre 1918), constitution qui devait être reprise par le patriarche Tychon, lorsque, à la demande d'un concile finlandais tenu à Vyborg du 16 au 27 juin 1919, il accorda à Mgr Séraphim le titre d'archevêque et concéda à son Église l'autonomie ecclésiastique. Un évêque vicaire, M. N. Kazanskij, fut nommé par le patriarche, mais, à son décès, le 23 juin 1921, l'administration de l'Église finlandaise s'adressa au synode d'Esthonie, le priant de lui désigner un candidat au poste d'évêque vicaire. Celui-ci présenta l'archiprêtre Germain Aava, qui fut élu par le concile de l'éparchie finlandaise le 17 juin 1922 (2).

En 1920, un synode du clergé esthonien avait prié le patriarche Tychon de reconnaître l'autonomie de l'Église d'Esthonie. D'accord sur le principe, le patriarche n'avait pas agréé le P. Alexandre, le candidat présenté par le clergé ;

(1) Voir *Irénikon* X, 1933, p. 111-139, 253-269, 409-446 ; XI, 147-169.

(2) Nous empruntons ces renseignements à l'étude de M. d'Herbigny et A. Deubner, *Évêques Russes en exil, Orientalia Christiana*, XXI, 1931, p. 245.

mais il semble que cette opposition n'ait pas arrêté le choix de celui-ci (1).

Mais pour l'une et l'autre Église les relations avec Moscou demeuraient difficiles et, dans les cercles gouvernementaux, un plus complet affranchissement de toute influence russe devait paraître désirable. Une mission finlandaise fut donc envoyée à Constantinople en juillet 1923 ; elle était composée des protoprêtres Toldsef et Aava et du professeur Setala, ancien ministre de l'Instruction Publique et représentant du gouvernement ; à elle s'était joint le métropolite Alexandre d'Esthonie, désireux de régler la situation de son Église. Au nom de l'Église et du gouvernement finlandais, les délégués demandèrent au patriarche œcuménique de prendre l'éparchie finlandaise sous sa direction spirituelle, à cause de l'impossibilité où elle se trouvait de correspondre avec l'Église de Russie, dont elle avait dépendu jusqu'à présent. Le Saint-Synode, eu égard à l'obligation qui incombe à la Grande Église de pourvoir aux besoins spirituels des Églises ou des provinces ecclésiastiques se trouvant dans des situations difficiles, prit cette demande en considération et déclara reconnaître comme autonome l'archevêché de Finlande. Le patriarche Meletios daigna aussi agréer la requête de la Délégation et conféra la consécration épiscopale à l'archiprêtre Germain Aava, en qualité d'évêque auxiliaire de l'archevêque Séraphim ; cette cérémonie eut lieu le dimanche 8 juillet ; le nouveau prélat reçut le titre d'évêque de Karélie (2).

Le métropolite Alexandre d'Esthonie, qui avait présenté la même requête au Saint-Synode, obtint aussi satisfaction ; toutefois, en raison de la séparation de l'Église et de l'État, consacrée par la constitution esthonienne, son gouvernement n'avait pas appuyé sa démarche (3).

(1) *Ekklesia*, VII, 1929, p. 389.
(2) *Ekk. Al.*, XLIII, 1923, p. 245.
(3) *Ibid.*

Deux *tomoi*, datés de juillet 1923, consacraient les décisions du Saint-Synode. Rédigés selon la même teneur, ils déclaraient que l'intervention de la Grande Église était nécessitée par la situation actuelle de l'Église de Russie, dont elle ne faisait d'ailleurs que confirmer les décisions en reconnaissant à l'archevêché de Finlande et à la métropole d'Esthonie l'autonomie ecclésiastique. Les liens spirituels, qui devaient les rattacher à l'Église de Constantinople, étaient sauvegardés par l'obligation d'y recourir pour la convocation des synodes, l'approbation de l'archevêque, le droit d'appel, la mémoire du patriarche aux offices liturgiques et enfin la réception du saint chrême de Constantinople. Les primats des autonomies ecclésiastiques porteraient respectivement les titres d'archevêque de Vyborg et de toute la Finlande et de métropolite de Tallina et de toute l'Esthonie (1).

(1) Voir le texte des *tomoi*, *ibid.*, respectivement pp. 251 et 254 et leur traduction française dans *Échos d'Orient*, XXII, 1923, p. 492. Il est intéressant de souligner comment la Grande Église justifia la décision prise par elle concernant les Églises baltes, afin d'échapper au reproche qu'on eût pu lui adresser d'avoir empiété sur la juridiction de l'Église de Russie. Les deux documents sont d'une teneure identique, voici leur introduction : « Le saint, apostolique et patriarcal trône œcuménique de Constantinople a canoniquement en partage la sollicitude des saintes Églises orthodoxes, privées, en raison des circonstances, d'une autorité pastorale. Comme l'Église orthodoxe dans le nouvel État de Finlande (ou d'Esthonie) est, à cause des conditions politiques récentes et à cause des troubles religieux sévissant en Russie, privée de relations avec la sainte Église orthodoxe de Russie dont elle dépendait jusqu'à présent, et se trouve maintenant sans protection, elle (cette Église) s'est adressée au patriarcat œcuménique et lui a demandé, par des lettres et par l'envoi d'une délégation, sa direction spirituelle (*πνευματικὴν χειραγωγίαν*) et son assistance en vue d'un fonctionnement sûr et canonique de sa vie ecclésiastique. Nous, avec les vénérables métropolites qui nous entourent, accueillant avec affection cette demande, Nous l'avons lue et avons discuté en synode de la constitution à donner à l'Église orthodoxe de Finlande, afin de l'organiser par un acte canonique, puisqu'elle ne peut pas, à cause des circonstances, recourir à la très sainte Église russe.

C'est pourquoi, Nous soussignés, dans l'Esprit-Saint, approuvons l'autonomie, déjà concédée à l'Église orthodoxe de Finlande par le bienheu-

Quel fut l'accueil réservé à ces décisions par le patriarche Tychon ? Si elles ne donnèrent pas lieu à des protestations formelles, il faut pourtant convenir qu'il sembla n'en point tenir compte ; en effet, par l'ukase 188 du 28 décembre 1923, il tenta de reprendre en mains les affaires de l'autonomie finlandaise. Mais le gouvernement n'y consentit pas : il éloigna même de son diocèse l'archevêque Séraphim, dernier représentant de la hiérarchie russe (1er janvier 1924) et l'administration de l'archidiocèse fut confiée à Mgr Germain Aava. Dès novembre 1923, un synode éparchial tenu à Serdobol l'avait fait évêque effectif du diocèse de Karélie nouvellement constitué et, le 9 juin 1925, il était élu archevêque de Karélie et de toute la Finlande, élection que Constantinople approuva le 8 février 1926 (1).

Les relations avec la Grande Église devaient continuer régulièrement, ainsi qu'en font foi les rapports envoyés au Phanar par les prélats des deux autonomies baltes (2).

reux patriarche de Moscou et de toute la Russie, Tykhon, et décidons que, à partir de maintenant, les chrétiens orthodoxes vivant dans la République de Finlande, avec leurs organisations, seront réunis en une circonscription ecclésiastique unique, portant le nom d'archevêché orthodoxe de Finlande et gardant d'une façon immuable les prescriptions suivantes... »

Deux choses sont à relever dans ce *tomos :* le pouvoir du trône œcuménique d'intervenir dans des Églises étrangères eu égard aux circonstances et à l'impossibilité de communiquer avec l'Église de Russie, le désir de ne rien faire d'autre que de confirmer ce qui déjà avait été établi par le patriarche Tychon.

(1) Cfr M. d'Herbigny et A. Deubner, *op. cit.*, p. 246.

(2) Le 23 novembre 1926, l'archevêque Germain de Finlande envoie un rapport à Constantinople, sur le fonctionnement de son séminaire, *cfr Orthodoxia*, I, 1926/1927, p. 427 et aussi, II, 1927/1928, p. 323 ; il s'informe du règlement possible de différentes questions d'ordre ecclésiastique, *id.*, III, 1928, p. 98 ; il annonce au patriarcat une modification à la constitution de l'Église finlandaise, relativement à l'élection des évêques, *ibid.*, p. 249.

En date des 27 octobre 1924 et 10 mai 1926, le métropolite Alexandre d'Esthonie envoyait au patriarcat des rapports sur la situation de son Église. *Id.*, I, 1926/1927, p. 333 ; le métropolite demande au patriarcat

* * *

La reconnaissance des deux Églises des États baltes fut le dernier acte du patriarche Meletios IV : le lendemain il était obligé de s'éloigner de son siège patriarcal et, peu après, de résigner ses fonctions, afin de permettre l'élection canonique d'un successeur, moins compromis aux yeux du gouvernement turc. La réunion de la Conférence interorthodoxe de Constantinople, durant les mois de mai et de juin 1923, n'avait été pour lui qu'un demi succès, car, si les Églises de Grèce, de Roumanie, de Serbie, de Chypre s'y étaient fait représenter, les patriarcats orientaux avait refusé de s'y rendre et l'Église russe n'y avait eu que deux délégués, qui ne la représentaient pas toute entière (1). Les décisions qui y furent prises ne furent d'ailleurs pas sanctionnées par toutes les Églises, ou bien elles provoquèrent des résistances telles qu'elles aboutirent à des schismes (2). La réforme du

la permission d'ordonner prêtre un célibataire âgé de 24 ans, le Saint-Synode l'accorde, par économie et vu les qualités du sujet, *id.*, VI, 1931, p. 643 ; il pose la question d'une église du monastère de Pečori, qui sert aux besoins d'une paroisse et où sont célébrés les baptêmes et les mariages ; le Saint-Synode répond en conseillant d'isoler autant que possible cette église, afin que la vie monastique ne soit point troublée, *id.*, VII, 1932, p. 456.

(1) Les patriarches d'Antioche et de Jérusalem désapprouvèrent la tenue de la Conférence interorthodoxe, celui d'Alexandrie ne répondit pas à l'invitation et aucun des trois, malgré le télégramme instant, envoyé en dernière heure, par le patriarche Meletios, ne se fit représenter. Les deux prélats russes étaient Mgr Anastase de Kišinev et l'archevêque d'Amérique, Mgr Alexandre. Mais de qui tenaient-ils leur mandat ? Le synode de Karlovcy était opposé à la réunion.

(2) Les résultats furent peu concrets : les patriarches orientaux refusèrent d'adopter le nouveau calendrier et l'archevêque de Chypre se réserva ; en Roumanie l'adoption du calendrier ne se fit qu'au 1er octobre 1924 ; en Serbie, la question fut remise ; enfin l'on sait qu'en Grèce, l'adoption du calendrier provoqua le schisme des *palaiohimerologites*, qui n'est pas encore apaisé. Quant à la décision relative aux secondes noces des prêtres, on mit encore plus de réserve à l'appliquer, chacun ne voulant la mettre en pratique que lorsque toutes les Églises auraient fait savoir leur consentement.

calendrier julien fut certes l'œuvre la plus remarquable de la Conférence interorthodoxe de 1923 ; elle est aussi la moins discutable. Les décisions relatives au mariage des prêtres et des diacres ou à leurs secondes noces en cas de veuvage, malgré le caractère temporaire qu'elles affectent et la latitude qu'elles entendent laisser aux Églises locales, n'en constituaient pas moins une innovation assez audacieuse, sur la voie de laquelle le pro-synode de 1930 aura soin de ne pas s'engager. Quelques autres décisions relatives à l'âge requis pour la réception des ordres sacrés, au devoir pastoral, à la taille des cheveux et au port d'un habit se rapprochant davantage du costume civil pour les ecclésiastiques, à l'inviolabilité de la profession monastique, aux empêchements au mariage et au divorce, au règlement des fêtes chômées et enfin au jeûne marquent un essai d'adaptation aux nécessités modernes de traditions depuis longtemps figées.

Le départ précipité du patriarche Meletios IV Metaxakis et sa démission forcée, les difficultés politiques auxquelles durent faire face ses successeurs devaient ralentir un peu l'activité de la Grande Église ; elle ne renonça pourtant pas à la ligne de conduite qu'il lui avait imprimée avec une réelle maîtrise, s'appuyant d'ailleurs sur les enseignements d'une longue tradition.

* * *

Dans la Pologne renaissante d'après guerre, quelle allait être la situation des populations orthodoxes ? Le nouvel État, en grande majorité catholique, n'en comptait pas moins environ cinq millions d'orthodoxes. Ancienne province russe et, par conséquent, relevant du Saint-Synode de Moscou, la Pologne orthodoxe continue, dans les années qui suivirent immédiatement la cessation des hostilités, à dépendre de la juridiction du patriarche Tychon. C'est ainsi que ce dernier, en août 1921, avait nommé à l'évêché de

Varsovie Mgr Georges Zoroszewsky, qui se montra, dès l'abord et de concert avec Mgr Denys de Volhynie, partisan de la constitution d'une Église polonaise indépendante. Il fit donc demander au patriarche russe, par l'intermédiaire du ministre de Pologne auprès des Soviets, de reconnaître l'autocéphalie de son Église. Mgr Tychon refusa, alléguant que, selon les canons, semblable autonomie ecclésiastique ne peut être conférée qu'à l'Église d'un pays de population en grande majorité orthodoxe ; pourtant il le fit archevêque de Varsovie et, en janvier 1922, il l'éleva à la dignité de métropolite. Entretemps, le patriarche fit tenir au gouvernement polonais un projet de constitution pour l'Église orthodoxe : il prévoyait une organisation presqu'indépendante, avec un synode propre, mais sous la dépendance du patriarcat moscovite (1).

Ce projet fut remanié par le métropolite Georges et dépouillé particulièrement de tout ce qui concernait les relations avec l'Église de Russie. C'est lui que le gouvernement imposa, malgré la violente opposition d'une partie de l'épiscopat et des éléments russes de l'orthodoxie polonaise (2). L'indépendance de l'Église était bien décrétée par le pouvoir civil, mais, pour qu'elle fût reconnue par les autres Églises orthodoxes, il fallait qu'elle fût sanctionnée par celle d'entre elles qui pouvait revendiquer l'autorité nécessaire pour le

(1) Les *Échos d'Orient*, XXII, 1923 publient p. 239, un document émanant du patriarche Tychon et daté du 24 mars 1924 *(Orientalia Christiana*, IV, 1925, p. 100) qui manifeste bien quelles étaient, durant les années 1922-1923, les intentions du patriarche : il spécifie que le titre de métropolite ne fut donné, en janvier 1922, à Mgr Georges de Varsovie que *ad honorem* et il ajoute que le défunt n'était pas métropolite de toute la Pologne, c'est-à-dire qu'il n'avait pas la juridiction canonique d'un métropolite provincial, vu que la réglementation de l'administration suprême de l'Église orthodoxe dans l'État polonais, élaborée par le patriarcat de Moscou et adressée par lui, sur sa demande, au gouvernement polonais, n'avait pas été exécutée et, pour quelque raison que ce soit, n'était pas devenue exécutoire.

(2) *Échos d'Orient*, loc. cit.

faire. L'assassinat du métropolite Georges par l'archimandrite Smaragde Latyszenko, le 9 février 1923, dans le but d'empêcher la création d'une Église polonaise indépendante, rendait cette reconnaissance plus nécessaire encore (1). Si le patriarche Tychon refusait de l'accorder, c'est uniquement à Constantinople que le gouvernement et la nouvelle Église pouvaient l'aller chercher. Déjà, du vivant de Mgr Georges, des démarches avaient été faites dans ce sens par le haut commissaire polonais, M. Baronovski. Dans ses séances des 9 et 11 août 1922, le Saint-Synode de la Grande Église avait été saisi des demandes présentées par le gouvernement et le synode polonais, afin que la bénédiction de l'Église lui fût accordée et que fût reconnue l'autocéphalie de l'Église polonaise. Mais le patriarche Mélétios et ses prélats refusèrent de s'engager à la légère dans une démarche canonique qui pouvait être grosse de conséquences ; le Saint-Synode répondit qu'il n'était pas en possession de tous les éléments nécessaires pour juger de la question et il réclama un supplément d'information, désignant une commission qui s'occuperait de l'affaire (2). Le 24 novembre 1922, l'envoi d'un exarque en Pologne fut décidé : il devait procéder à une enquête sur la situation religieuse du pays, enquête qui devait éclairer les décisions du Synode. Mgr Nicolas, métropolite de Césarée, fut désigné pour cette mission, mais au moment où il s'apprêtait à partir, l'annonce de la mort du métropolite Georges l'obligea à différer son voyage (3).

Cependant, dans sa séance du 21 mars 1923, le synode du Phanar allait procéder à un premier pas vers la reconnaissance de l'autocéphalie polonaise ; conformément à la demande du gouvernement, il décida d'accorder la bénédiction de la Grande Église au métropolite Denys nouvelle-

(1) *Ibid.*, p. 112 et 239.
(2) *Ekk. Al.*, XLII, 1922, p. 338 et *Échos d'Orient*, XXI, 1922, p. 481.
(3) *Id.*, XXII, 1923, p. 111.

ment promu à Varsovie, à l'occasion de son installation, lui confirmant les privilèges concédés à son prédécesseur en tant qu'archevêque de Varsovie et de toute la Pologne par le patriarche Tychon (1). Remarquons-le, cette première démarche de Constantinople était représentée comme la continuation des décisions prises par ce dernier ; de fait, ainsi que nous l'avons souligné, elle ne correspondait déjà plus aux intentions du chef de l'Église russe.

Dans une lettre datée du 24 avril de la même année, Mgr Meletios annonçait au métropolite de Varsovie l'envoi prochain d'un représentant permanent, qui entretiendrait et consoliderait les relations de la nouvelle Église avec le siège œcuménique (2).

Les difficultés que connut l'Église de Constantinople à partir de juillet 1923 ralentirent forcément le développement des affaires. Pourtant le Saint-Synode fut saisi, dans sa séance du 28 octobre 1924, d'une communication du métropolite Denys de Varsovie et des démarches de M. Knoll, ministre de Pologne en Turquie, en vue de la proclamation de l'autocéphalie polonaise. Le 11 novembre, le Synode émettait un avis favorable et faisait rédiger le *tomos* d'autocéphalie. Celui-ci fut signé avant sa mort par le patriarche Grégoire VII (17 novembre) (3). La reconnaissance de l'autocéphalie polonaise était bien dans la ligne de la politique instaurée au Phanar par le patriarche Meletios IV mais, puisqu'il s'agissait en l'occurrence de la constitution d'une Église de plus de cinq millions de fidèles, pour la plus grande

(1) *Ekk. Al.*, XLIII, 1923, p. 80. La lettre du patriarche Meletios, approuvant l'élection de Mgr Denys, est datée du 13 mars 1923 : en voici le passage le plus intéressant : « Bénissant votre élection, par décision du Saint-Synode du patriarcat œcuménique, Nous confirmons en Votre personne toutes les distinctions particulières concédées à votre prédécesseur comme archevêque de Varsovie et de toute la Pologne, par notre frère dans le Christ le patriarche Tychon de Moscou ».

(2) *Ibid.*, p. 138.

(3) *Échos d'Orient*, XXIV, 1925, p. 100.

partie détachés de l'Église de Russie, sa portée était bien plus considérable que celle de la reconnaissance des autonomies tchèque, finlandaise ou esthonienne. Il est donc particulièrement intéressant de rechercher les bases canoniques que la Grande Église a données à son initiative.

Elles sont développées dans trois documents officiels, dont le premier en date, 3 novembre 1924, est le rapport rédigé par le métropolite de Cyzique, Mgr Kallinikos, au nom de la commission constituée au sein du Synode pour l'examen de la question polonaise (1). Suivent le *tomos* du 13 novembre (2) et la lettre adressée par le patriarche Constantin VI aux Églises autocéphales, 13 janvier 1925, pour leur faire part de l'élévation de cette Église au rang d'autocéphalie (3). Ces raisons sont d'abord d'ordre canonique général, à savoir que « l'ordre des affaires ecclésiastiques doit suivre les formes politiques et publiques » (IVe *Conc. Oec.* can. 17; VIe *Conc. Oec.* can. 38), ainsi que l'apophtegme de Photius « il est d'usage que les paroisses doivent s'adapter aux changements politiques et administratifs » (4). Elles sont aussi d'un ordre particulier, se rapportant au patriarcat de Constantinople, qui a le devoir de s'occuper spécialement des Églises orthodoxes se trouvant dans le besoin (5) et surtout de celles qui se trouvent en dehors des limites territoriales des Églises autocéphales (6). Les relations antérieures du patriarcat avec la Pologne sont également à considérer, « car il est écrit que le premier détachement d'avec notre Siège de la métropole de Kiev et des métropoles orthodoxes de Lithuanie et de Pologne relevant de celle-ci, ainsi que leur annexion à la sainte Église de Moscou,

(1) *Ekklesia*, III, 1925, p. 5.

(2) Le *tomos* fut publié dans l'*Orthodoxia*, I, 1926, pp. 15 et 16 ; la traduction française dans *Orientalia Christiana*, IV, 1925, p. 103.

(3) *Ekklesia*, III, 1925, p. 33.

(4) *Tomos*.

(5) *Tomos*.

(6) Lettre.

n'ont nullement eu lieu suivant les prescriptions canoniques régulières, comme aussi n'a pas été observé tout ce qui avait été convenu au sujet de l'entière autonomie ecclésiastique du métropolite de Kiev, portant le titre d'Exarque du Siège œcuménique » (1). A côté de ces considérations canoniques, le *tomos* contenait certaines prescriptions de détail, ayant pour but de maintenir l'unité canonique, telles l'obligation de faire part à la Grande Église et aux autres autocéphalies de l'élection du nouveau métropolite de Varsovie, ou celle de demander le saint chrême à Constantinople. Les questions d'un caractère ecclésiastique plus général ou celles qui dépassent les limites de la juridiction de l'Église polonaise devraient être traitées d'accord avec le patriarche œcuménique.

L'octroi du *tomos* fut célébré solennellement à Varsovie, où une mission patriarcale se rendit le 12 septembre 1925 (2).

(1) *Tomos*. Ce point de vue historique est longuement développé dans le rapport du métropolite de Cyzique, adressé au patriarche et au Saint-Synode. Il rappelle comment, après la proclamation du patriarcat de Moscou sous Jérémie II, la métropole de Kiev resta sous la dépendance de Constantinople, jusqu'à la réunion de la Petite Russie aux États du tsar de Moscou. Lorsque le métropolite de Kiev, Gédéon, fut consacré à Moscou (1685), un synode réuni à Kiev proclama cet acte invalide, parce qu'accompli sans l'assentiment du patriarche œcuménique ; une mission fut donc envoyée au patriarche de Constantinople Denys IV, que le légat Nikitas Alexiev rejoignit à Andrinople, auprès du Sultan. Ce fut la pression du grand-vizir qui obligea Denys IV à approuver la réunion de la métropole de Kiev au patriarcat de Moscou. Mais cet acte patriarcal, rendu sans la consultation préalable du Saint-Synode, était canoniquement invalide. De plus les conditions posées par Denys IV, à savoir la continuation de la mémoire du patriarche œcuménique à la liturgie dans la métropole de Kiev et la préservation des droits de cette Église ne furent pas observés. Concernant les fidèles orthodoxes établis dans le royaume de Pologne, Mgr Kallinikos remarque qu'ils restèrent sous la juridiction de Constantinople, jusqu'aux différents partages de ce pays et que, si après ceux-ci ils passèrent sous la juridiction du synode de Russie, ce fut sans qu'aient été observées les prescriptions canoniques de rigueur en semblables circonstances. *Ekklesia, loc. cit.*

(2) *Échos d'Orient*, XXIV, 1925, p. 500 ; *Ekklesia*, III, 1925, p. 325 ; *Orthodoxia*, I, 1926, p. 15 et 16.

Le métropolite Denys fit visite au patriarche Basile III au Phanar, le 6 avril 1927, et, à cette occasion, le titre de Béatitude lui fut conféré (1). La nouvelle Église polonaise continue par ailleurs à s'organiser intérieurement, malgré de sérieuses difficultés (2), provenant surtout des différences ethniques entre ses fidèles. Elle a pris rang parmi les autocéphalies et elle remplit avec zèle les conditions posées par le *tomos* : elle demanda le saint chrême à Constantinople (3) ; elle consulta les Églises sœurs sur l'attitude à prendre lorsque des demandes de quatrièmes noces furent introduites par les fidèles (4); elle en référait au Phanar de la demande à elle adressée de prendre sous sa juridiction certaines paroisses d'Amérique (5). D'autre part, l'évêque de Tracheas, Mgr Alexandre, était reçu à Varsovie en qualité d'apocrisiaire de la Grande Église (6) ; le 25 mars 1925, le métropolite Denys recevait la visite de Mgr Chrysanthos de Trébizonde, venu conférer avec lui de sujets intéressants l'Orthodoxie, comme la question albanaise ou celle de la réunion du prosynode (7), auquel le chef de l'Église polonaise devait se rendre personnellement, lors de sa réunion au Mont-Athos en juin 1930 (8).

Mais, il importe de le noter, si les Églises sœurs avaient ouvert leurs rangs pour y admettre la nouvelle autocéphalie polonaise, les hiérarques russes avaient montré vis-à-vis

(1) *Id.*, II, 1927, p. 47 ; *ibid.*, p. 87, le document conférant au métropolite Denys le titre de *Μακαριώτατος*.

(2) *Échos d'Orient*, XXIX, 1930, p. 113 et XXX, 1931, p. 173 ; *Ekklesia*, V, 1927, p. 325.

(3) *Orthodoxia*, I, 1926, p. 48.

(4) *Ekklesia*, V, 1927, p. 37.

(5) *Id.*, VI, 1928, p. 270. Cette question dépassait les limites de l'autocéphalie polonaise ; elle devait donc, suivant les termes du *tomos*, être déférée au Phanar.

(6) *Id.*, VII, 1929, p. 198 et *Orthodoxia*, III, 1928, p. 404.

(7) *Ekklesia*, *ibid.*, p. 151.

(8) *Irénikon*, VIII, 1931, p. 97-107.

d'elle une hostilité absolue. Dès 1924, Mgr Denys de Varsovie communiquait aux Églises orthodoxes deux documents : l'un était une lettre du patriarche Tychon, l'autre émanait du Synode des évêques russes de l'étranger et tous deux protestaient contre la proclamation éventuelle de l'autocéphalie polonaise par le Patriarche œcuménique (1). Dans une lettre du 26 juin 1930 (2), le remplaçant du *locum tenens* du patriarcat russe, Mgr Serge, prenait violemment à partie le métropolite de Varsovie, au sujet de la proclamation de l'autocéphalie de son Église, qu'il qualifiait d'inutile, d'anticanonique et à laquelle il attribuait la cause des difficultés intérieures de l'Église de Pologne.

Un fait intéressant à noter, parce significatif du désir d'union au sein des Églises orthodoxes, c'est l'attitude du métropolite Denys qui, de passage à Sofia en 1927, concélébrait avec le métropolite bulgare Stéphane et en prévenait le patriarche Basile, en ajoutant qu'il avait fait à la liturgie mémoire du patriarche œcuménique. Situation paradoxale que celle-là ! Le patriarche œcuménique commémoré par un prélat en communion avec lui, durant une cérémonie se déroulant dans une église bulgare et à laquelle prenait part un hiérarque bulgare en état de schisme vis-à-vis de la Grande Église ! (3)

* * *

La Roumanie était elle aussi devenue, dans l'Europe d'après guerre, un État considérable, le plus important des États orthodoxes par le nombre de ses habitants. On comprend dès lors que le désir de voir ériger en patriarcat l'Église nationale ait rencontré un consentement unanime. Ce n'est pourtant qu'en 1924 que la question fut résolue ;

(1) *Ekklesia*, II, 1924, p. 159.
(2) *Id.*, VIII, 1930, p. 320.
(3) *Nea Sion*, XXII, 1927, p. 446.

avant cela la fusion entre les différents groupes ecclésiastiques, qui devaient constituer l'Église orthodoxe du nouveau royaume avait été assez difficile : en effet les Églises de Transylvanie, de Bukovine et de Bessarabie avaient eu quelque peine à se réunir à celle de l'ancienne Roumanie, elles qui avaient joui jusque là d'une autonomie presque complète (1). Pourtant, à la fin de la session du Saint-Synode, en décembre 1924, les prélats réalisèrent l'entente et en vinrent conséquemment à proclamer le principe de l'érection de l'Église en patriarcat, décision qui fut approuvée par les Chambres législatives (2). Mais avant de rendre officielle semblable proclamation, il fallait s'assurer le consentement de l'Église de Constantinople : c'est pourquoi le professeur Dragomir Dimitresco fut envoyé en mission au Phanar, afin de mettre la Grande Église au courant de la situation (3). Le légat eut charge d'insister sur le fait que les Roumains ne voulaient pas modifier par là le statut de leur autocéphalie, ni toucher en quoi que ce soit au caractère œcuménique du patriarcat de Constantinople, mais, qu'au contraire, ils voulaient resserrer les liens existant entre les Églises. Le ministre des Cultes, M. Lapedatu, avait caractérisé la situation en déclarant que l'importance du nouvel État roumain nécessitait que semblable dignité soit attribuée à l'Église.

Constantinople ne pouvait qu'agréer une décision prise par la hiérarchie roumaine. Ce fut le patriarche Constantin VI qui reçut communication de la démarche de l'Église de Roumanie, mais il incomba à son successeur, Basile III, de formuler la réponse de la Grande Église. Il le fit dans une lettre datée du 30 juillet 1925, qui fut portée à Bucarest le 26 septembre de la même année par une mission patri-

(1) *Ekklesia*, II, 1924, pp. 231 et 241. *Ekk. al.*, XLI, 1921, p. 49, *Néa Sion* XVIII, 1923, pp. 80-82.

(2) *Ibid.*, p. 241 ; *Échos d'Orient*, XXIV, 1925, p. 109, 244.

(3) *Ekklesia*, loc. cit.

arcale (1). Ce document souligne avec habileté ce qu'il put y avoir de hâtif dans l'élévation de l'Église roumaine en patriarcat, eu égard à l'ancienne tradition ecclésiastique, qui voulait que des décisions si importantes fussent prises par des conciles œcuméniques. En voici le préambule (2) :

« C'est avec joie que nous félicitons Votre Béatitude pour son nouveau et vénérable titre patriarcal, qui a été reconnu par l'assentiment unanime de notre Saint-Synode. Notre Église du Christ, comme une tendre mère, ayant jugé et compris l'appel et la décision de notre bien aimée et digne fille et sœur l'Église de Roumanie, n'a pas trouvé d'obstacle insurmontable à user du principe de l'économie et, partie de ce principe, elle donne volontiers son assentiment et sa reconnaissance fraternelle à toutes les choses qui se sont passées par une commune décision de l'Église et de l'État dans notre Église sœur. Elle a la conviction et le ferme espoir, que tout ce qui a été fait sera approuvé par toute notre Église orthodoxe, soit réunie en concile œcuménique, soit groupée en un grand synode qui se tiendra à la première occasion possible et qui décidera de ces choses selon les règles canoniques ».

Le patriarche termine en exprimant la certitude d'être suivi dans sa décision par les autres chefs des Églises autocéphales. Le 1er novembre 1925, Mgr Myron Cristea, primat de l'Église roumaine, était solennellement installé comme patriarche de Roumanie : aux fêtes qui se célébrèrent à cette occasion, la Grande Église fut représentée par une délégation composée des métropolites, Joachim de Chalcédoine, Germanos de Sardes et Photios de Derkos (3).

Les relations entre Constantinople et Bucarest sont suivies et empreintes de la plus grande courtoisie. A la suite de l'expulsion du patriarche Constantin VI, le Saint-Synode de Roumanie demandait à son gouvernement d'agir auprès de celui d'Ankara et il le faisait en ces termes : « Consi-

(1) *Orthodoxia*, I, 1926, p. 45.
(2) *Ibid.*, p. 46, le texte de ce document.
(3) *Ibid.*, p. 85, 86 ; *Échos d'Orient*, XXV, 1926, p. 98.

dérant que le patriarcat de Constantinople constitue le centre spirituel de toute l'Église orthodoxe et que le trône patriarcal œcuménique possède des droits inaliénables à la reconnaissance de tous les Chrétiens, l'Église orthodoxe de Roumanie et ses millions de fidèles furent cruellement frappés par l'attentat commis contre le Très Saint Titulaire du Trône patriarcal » (1). Ce texte résume bien les sentiments que l'on éprouve à Bucarest, à l'égard du patriarcat de Constantinople : on le voudrait même plus fort et pour cela moins national et plus réellement œcuménique. Rappelons quelques uns des contacts entre les deux Églises durant les dernières années. L'un des plus importants est la lettre du patriarche Myron, en réponse à une consultation du Phanar, sur les possibilités d'union entre l'Orthodoxie et l'anglicanisme, dater du 10 janvier 1925 (2). Ce document, de caractère dogmatique, servit de base à l'exposé du patriarche Meletios à la conférence de Lambeth, en juillet 1930(3). En avril 1927, le patriarche Myron fit visite au Phanar (4) et, en 1929, il y envoyait le secrétaire du Saint-Synode roumain, l'évêque Tite Simédréa (5), dans le but de discuter différentes questions d'ordre ecclésiastique, telles la fixation de la date de Pâques et l'ordre du jour du prochain prosynode. Une délégation roumaine se rendit au Mont-Athos pour y participer à la Pentecôte de 1930 (6). De l'année 1931, un acte d'un autre genre témoigne des relations constantes : il s'agit d'un exposé synodique des usages de l'Église de

(1) *Ekklesia*, III, 1925, p. 60.

(2) Ce document fut publié dans l'*Orthodoxia*, I, 1926, p. 473.

(3) Voir *Irénikon*, VIII, 1931, p. 252, *La Délégation orthodoxe à Lambeth.*

(4) *Orthodoxia*, II, 1927, p. 85.

(5) *Ibid.*, IV, 1929, p. 311, voir aussi, p. 178 et V, 1930, p. 251 les lettres du patriarche Myron à propos de la date de Pâques.

(6) *Irénikon*, VIII, 1931, p. 97-107.

Constantinople relativement à la canonisation des saints envoyé sur sa demande au patriarche roumain (1).

Que l'harmonie soit toujours entière entre Bucarest et le Phanar il serait peut-être exagéré de l'affirmer : nous avons dit le désir existant dans les cercles roumains de voir le Phanar pourvu d'une autorité plus réelle ; on a même, à ce propos, exprimé le souhait de le voir internationalisé (2). D'autre part les Roumains ont quelque difficulté à épouser les vieilles querelles phanariotes : ils verraient volontiers un arrangement intervenir entre la Grande Église et la Bulgarie, et le patriarche Myron est tout disposé à offrir sa médiation dans le conflit (3) ; de même, le récent conflit avec l'Église albanaise suscite des regrets dans le monde roumain, où l'on trouve que cela fait tort à l'Orthodoxie (4).

* * *

Lorsque l'Albanie devint un État indépendant, après les guerres balkaniques (1913), la question de son autonomie religieuse fut posée *ipso facto*. Toutefois les péripéties de la guerre mondiale empêchèrent l'éclosion des desiderata de la population orthodoxe. Depuis la suppression du patriarcat d'Achrida en 1767, les métropoles de ce pays dépendaient du patriarcat de Constantinople et étaient administrées par

(1) *Orthodoxia*, VI, 1931, p. 281, au mémoire synodique est jointe une lettre d'accompagnement du patriarche Photios.

(2) Le professeur Dimitresco proposait à la Conférence interorthodoxe de 1923 de déterminer la place du patriarcat œcuménique devant les autres Églises et d'en renforcer les droits, afin qu'il soit le véritable centre de l'Orthodoxie, *Ekkl. Al.*, XLIII, 1923, p. 165. Cfr, *Irénikon*, X, 1933, p. 483-489.

(3) A l'inauguration de l'Église roumaine de Sofia, le métropolite bulgare Stéphane concélébra avec un évêque roumain. *Ekklesia*, I, 1923/1924, p. 267.

(4) On peut rappeler la récente visite du métropolite albanais Bessarion à Bucarest, en Mai 1932. *Échos d'Orient*, XXXI, 1932, p. 484. Cfr. *Irénikon*, IX, 1932, p. 502 et X, 1933, p. 488, n. 1.

des titulaires grecs ; la population orthodoxe s'élevait à environ 180.000 âmes et elle suivait dans les offices liturgiques la langue grecque et le *typikon* de la Grande Église. Dès septembre 1922, des bruits parvinrent au Phanar annonçant la constitution d'une autocéphalie albanaise à Valona, par les soins d'un groupe d'orthodoxes albanais, qui avaient nommé chef du conseil de la nouvelle Église le prêtre Basile Marcon ou At-Vassil (1). Pour remédier à la gravité de la situation, le Saint-Synode décida l'envoi d'un délégué en Albanie, avec mission de faire une enquête sur la situation religieuse du pays ; son choix tomba sur Mgr Hiérothée, évêque de Melitopolis, lui-même d'origine albanaise (2). Mais, au début de janvier 1923, quelle ne fut pas la surprise des milieux patriarcaux, en apprenant que les Albanais avaient représenté à Lausanne leur situation comme canoniquement reconnue par le patriarcat (3). L'explication devait être donnée par la communication d'une encyclique de l'exarque patriarcal, Mgr Hiérothée, datée du 19 novembre 1922 et annonçant que tout ce qui avait été fait jusqu'ici en Albanie était approuvé et béni par la Grande Église (4). L'exarque avait fâcheusement outrepassé ses instructions ; on le lui fit sentir et leur texte officiel, ainsi que la lettre qui l'accréditait auprès du gouvernement albanais, furent publiés par les soins du patriarcat (5). Ces rectifications paraissaient avoir eu un effet salutaire car, au début d'avril, une délégation albanaise arrivait à Constantinople, pour délibérer sur la situation de l'Église. Elle s'en retourna pourtant, après un séjour d'un mois, sans avoir obtenu l'autocéphalie tant désirée.

Le patriarche Meletios justifiait son refus en insistant sur

(1) *Ekk. Al.*, XLII, 1922, p. 371 et 379.
(2) *Ibid.*, p. 410.
(3) *Id.*, XLIII, 1923, p. 3 et 4.
(4) *Ibid.*, p. 44.
(5) *Ibid.*, p. 78 et 79.

le fait que l'Albanie ne constituait pas un État orthodoxe, mais qu'au contraire les fidèles orthodoxes n'y formaient qu'une infime minorité qui n'aurait pas, pour garantir ses droits, l'appui de la constitution civile, ainsi qu'il en était en Serbie, en Grèce et dans d'autres pays pourvus de l'autocéphalie. La conservation de liens canoniques avec le patriarcat devait tenir lieu de cette garantie non représentée dans les lois du pays. Toutefois le patriarcat se montrait disposé à octroyer à l'Église albanaise une large indépendance ecclésiastique. Elle formerait l'archevêché orthodoxe d'Albanie, aux conditions suivantes : cet archevêché, comprenant les quatre métropoles de Durazzo, Corytsa, Bérat et Argyrocastron, conserverait un lien canonique avec la Grande Église ; le prélat résidant dans la capitale porterait le titre d'archevêque d'Albanie et le synode des évêques se réunirait deux fois l'an sous sa présidence ; ce synode aurait les pouvoirs des synodes provinciaux et il serait responsable devant le patriarcat de la conservation de la foi. Les métropolites seraient présentés par le clergé et le peuple des éparchies et élus par le synode ; ils devraient être porteurs d'un diplôme théologique d'une école orthodoxe ; inamovibles, ils pourraient en appeler au patriarcat des décisions de leur Église nationale. Les évêques commémoreraient l'archevêque durant la liturgie et celui-ci ferait mémoire du patriarche œcuménique. La langue liturgique serait provisoirement le grec, toutefois le synode pourrait adopter l'albanais, à la condition que la traduction des prières et des livres saints fût faite fidèlement ; il serait responsable de l'intégrité de cette traduction (1). Ces points étant déterminés le

(1) L'argument que présentait le patriarche Meletios, pour refuser l'octroi de l'autocéphalie à l'Église albanaise, était le même que celui mis en avant par le patriarche Tychon pour refuser d'accéder à la demande du métropolite Georges concernant l'autocéphalie polonaise. Comment se fait-il que la Grande Église n'ait pas jugé opportun de le reprendre lorsqu'on lui demanda, en 1924, de régler la situation canonique de la

synode albanais serait libre d'organiser lui-même les particularités de la vie religieuse du pays. Dans une encyclique au peuple albanais, datée du 12 mai 1923, le patriarche Meletios résumait le projet présenté et en appelait aux bons sentiments des fidèles » (1).

Ces propositions n'aboutirent à aucun résultat pratique, si bien qu'en janvier 1924, l'évêque Hiérothée de Melitopolis et Mgr Chrysostome de Synnade, autrefois auxiliaire de la métropole de Derkos et albanais d'origine lui aussi, se mirent d'accord avec Fan Nolli, prêtre albanais, évêque élu des communautés albanaises d'Amérique, pour constituer un synode. Ils se partagèrent les métropoles : Mgr Hiérothée prit Corytsa, Mgr Chrysostome Bérat et MgrThéophane Durazzo. Les évêques n'allèrent pas jusqu'à proclamer l'autocéphalie de l'Église, mais ils prirent des dispositions pour organiser la vie religieuse ; le Phanar laissa faire et ne procéda pas à la publication du *tomos* (2). Cet essai d'organisation ne dut pas plaire, car, en mai 1925, un autre candidat, Bessarion Tchouban, se présentait à la direction de l'Église et se faisait sacrer évêque à Cattaro par deux prélats russes (3).

Mais entretemps la Grande Église avait repris les pourparlers avec le gouvernement de Tirana et son apocrisiaire à Athènes, Mgr Chrysanthos de Trébizonde, avait négocié avec le ministre des affaires étrangères, M. Hussein Vriané, un accord qui fut consigné dans des lettres officielles le 7 juin 1926. Selon ces dispositions, l'autocéphalie de l'Église serait reconnue ; un synode de cinq membres la gouvernerait, sous la présidence du métropolite de Tirana ; l'emploi de la langue liturgique serait le même qu'au moment de l'accord et une liste de candidats agréés par le gouvernement serait

Pologne ? Peut-être pouvait-on argumenter de la différence des situations politiques. (*Ibid.*, p. 148-150).

(1) *Ibid.*, p. 162.

(2) *Échos d'Orient*, XXIII, 1924, p. 222.

(3) *Orthodoxia*, IV, 1929, p. 81.

dressée, dans laquelle le patriarcat choisirait les métropolites (1). Les choses en étaient là, lorsque le gouvernement albanais refusa d'exécuter les clauses de l'accord de 1926 et voulut nommer et choisir lui-même le chef de l'Église autocéphale. N'ayant pas trouvé auprès des métropolites encore soumis à la juridiction du Phanar l'appui qu'il désirait, le ministre se tourna vers Bessarion Tchouban, afin de mettre sur pied l'Église nationale. Le 12 février 1929, ce dernier procéda avec l'évêque serbe Victor, en résidence à Scutari, à la consécration de trois évêques albanais. Ayant ensuite formé un synode, ils proclamèrent l'autocéphalie de l'Église, qui fut officiellement reconnue par le Roi Ahmed Zoglou le 26 du même mois (2).

Le Saint-Synode de Constantinople riposta en déclarant nulle la proclamation de l'autocéphalie et en déposant et dégradant l'évêque Bessarion Tchouban et les nouveaux consacrés ; en même temps il faisait connaître au patriarche de Serbie la conduite de l'évêque Victor. Peu après il envoyait le métropolite Chrysanthos informer les Églises serbe, roumaine et polonaise de ces actes anticanoniques, en même temps qu'il en prévenait par lettres toutes les Églises autocéphales (3). Le gouvernement albanais fit alors expulser l'exarque du patriarcat, Mgr Hiérothée. C'était donc la rupture complète avec Constantinople, rupture accompagnée par les sanctions ecclésiastiques et par un complet isolement d'avec le reste du monde orthodoxe (4).

* * *

La révolution russe avait été pour l'Église de Géorgie le signal d'une renaissance. Dès le 12 mars 1917, le clergé géor-

(1) *Échos d'Orient*, XXVIII, 1929, p. 353.
(2) *Échos d'Orient*, *ibid.*, p. 355 et *Orthodoxia*, *ibid.*, p. 81 et pp. 219-223.
(3) *Orthodoxia*, *ibid.*, p. 128 et 219.
(4) *Échos d'Orient*, XXXI, 1932, p. 484.

gien, réuni en un synode, avait proclamé le retour de son Église à l'autocéphalie ecclésiastique, qui lui avait été enlevée en 1801, après son annexion à la Russie. Cette décision fut approuvée par le gouvernement provisoire, dont les dispositions laissaient subsister dans le pays deux hiérarchies ecclésiastiques indépendantes, l'une pour les Russes et l'autre pour les Géorgiens (1). Mais le patriarche Tychon désavoua en 1917 la proclamation de l'autocéphalie georgienne, ce qui n'empêcha pas celle-ci de s'organiser (2). Le premier catholicos Kyrion mourut en 1919 et fut remplacé par l'évêque Léonidas, décédé lui-même en 1921. Son successeur Mgr Ambroise mourut en prison en 1927 et Mgr Christophore, déjà administrateur de l'autocéphalie, prit alors de titre de catholicos (3).

Jusqu'à présent l'autocéphalie géorgienne n'a pas été reconnue par Constantinople, bien que chacun des catholicos ait fait part au trône œcuménique de son élévation au siège primatial géorgien (4). Le Phanar réserve sa décision et, en 1927 (5), la question paraissait devoir être soumise au futur prosynode. Pourtant, en 1920, le *locum tenens* Dorothée avait fait procéder à une enquête sur la situation religieuse de la Géorgie, par le métropolite Chrysanthos de Trébizonde (6).

* * *

Une des grandes préoccupations du patriarche Basile III

(1) *Ekk. Al.*, XLII, 1922, p. 480, *Orthodoxia*, I, 1926, p. 133 ; *Orientalia Christiana*, IV, 1925, p. 159.

(2) *Échos d'Orient*, XXXI, 1932, p. 350 : une lettre du catholicos Léonide au patriarche Tychon.

(3) *Orthodoxia, loc. cit.*

(4) *Orthodoxia, loc. cit.* et II, 1927, p. 260, où l'on trouvera la lettre du catholicos Christophore ; le 5 août 1927, le même personnage faisait part à Basile III de la récente adoption du nouveau calendrier par son Église, *ibid.*, p. 318.

(5) *Ibid.*, p. 272.

(6) *Ekk. Al.*, XL, 1920, p. 260.

avait été la réunion d'un pro-synode, préparatoire à un concile général des Églises orthodoxes. Il ne put parvenir à en assurer la réalisation ; nous aurons l'occasion de dire, dans une prochaine étude, comment son successeur le patriarche Photios parvint à mener à bien l'œuvre déjà ébauchée. Si le patriarcat de Basile III, commencé dans des circonstances bien difficiles après l'expulsion de Constantin VI, ne connut pas l'activité débordante qui avait caractérisé celui de Meletios IV, il fut pourtant pour la Grande Église éminemment bienfaisant : il lui permit de consolider sa situation dans le domaine politique et il affirma les principes qui, dans l'ordre ecclésiastique, avaient guidé l'action des derniers patriarches.

(à suivre) HIÉROMOINE PIERRE.

Notes et Documents.

LE IVe CONGRÈS INTERNATIONAL DES ÉTUDES BYZANTINES

Sofia, 9-16 septembre, 1934.

Grâce à la préparation éclairée et opiniâtre du comité d'organisation, au puissant concours de la presse, à la parfaite compréhension du gouvernement et, non pas dans une moindre mesure, à la séduisante simplicité qui marquait le patronage très effectif du tsar Boris, ce congrès, le quatrième après ceux de Bucarest, Belgrade et Athènes, mais le premier de caractère international tenu à Sofia, fut pour la Bulgarie renaissante un événement national. Mais la participation et la direction soutenue des maîtres les plus actifs de la byzantinologie, MM. Dölger, Grégoire, Mercati et Millet, l'assiduité de la plupart des deux cent cinquante membres et les discussions très poussées, ont contribué à donner à ce congrès, avec une note d'ingénuité qui en fit tout le charme, la tenue, le mécanisme et l'efficacité des méthodes des grands congrès internationaux. Le lecteur pourra quelque peu en juger par lui-même en parcourant le programme des travaux avec les conclusions et résolutions qui furent prises.

A. Programme des travaux.

Nous donnons la liste des communications dans l'ordre d'après lequel elles auraient dû être lues dans les différentes sections et où, malgré quelques absences, elles paraîtront probablement dans le compte-rendu détaillé.

I. En scéances des sections réunies (1)

Fr. Dölger. — *Bulgarisches Cartum und byzantinisches Kaisertum.*

(Jos. Strzygowski. — *Die Wandlungen der byzantinischen Studien seit ihrer Begründung*).

(1) Sont mises entre parenthèses les communications qui n'ont pu être lues à cause de l'absence de leur auteur pour autant que ces absences nous soient connues.

H. Grégoire. — *L'épopée byzantine et les Nibelungen.*

A. Vasiliev. — *Les trois fondateurs de la byzantinologie.*

M. Weingart. — *Analyse philologique des légendes slaves de Constantin et Méthode.*

E. Darko. — *Die militärischen Reformen des Kaisers Heraklius.*

V. Laurent. — *La prosopographie byzantine ; plans et travaux.*

G. de Jerphanion. — *Projet de publication d'un choix d'inscriptions grecques chrétiennes.*

II. Section philologique.

Al. Jelacic. — *Les études byzantines à l'université de Saint-Pétersbourg dans les dernières années d'avant guerre.*

O. Schissel. — *Rhetorische Progymnastik der Byzantiner.*

P. Maas. — *Die Byzantiner als Textkritiker.*

A. Turyn. — *Zur Geschichte der griechischen* Abstracta *in den europäischen Sprache.*

(J. Sajdak. — *Suidas-Suida-Suda.*)

P. Skok. — *De l'importance des listes toponomastiques de Procope* (De aed.) *pour la latinité balkanique.*

G. Soyter. — *Die byzantinischen Papyri der Würzburger Universitätsbibliothek.*

(J. Sajdak. — *Gregor von Nazianz als Muster der christlichen Rhetorik.*)

H. Grégoire. — *La source commune de Génésius et du continuateur de Théophane.*

(A. Abel. — *Les problèmes de l'*Elenchos Agarénou de *Barthélemy d'Édesse.*)

J. B. Falier-Papadopulos. — *Phrantzès est-il réellement l'auteur de la grande chronique qui porte son nom ?*

S. F. Mercati. — 1. *Sull testo dell'epistolario di Nicola il Mistico.* 2. *Sulla vita e sulle opere di Giacomo di Bulgaria.*

R. Cantarella. — *La vie et l'œuvre de Stéphanos Sachlikis ; à propos de la nouvelle édition de ses poèmes.*

K. Svoboda. — *La composition et le style du roman de Nicétas Eugénianos.*

H. Schreiner. — *Die Helden der mittelgriechischen Volksdichtung als Verteidiger des Volkstums und Retter des Vaterlandes.*

V. Grecu. — *Eine kritische Ausgabe der* Ermêneia tês Zôgraphikês Technês.

(Cataudella. — *Composizione e cronologia del* Christus patiens.)

P. Kukules. — *Sur les coutumes funéraires des byzantins.*

J. D. PETRESCU. — *Les principes du chant d'église byzantin.*

V. BÉCHEVLIEV. — *Die byzantinische Bestandteile der protobulgarischen Inschriften.*

III. SECTION HISTORIQUE.

G. STADTMUELLER. — *Landesverteidigung und Siedlungspolitik im oströmischen Reich.*

G. OSTROGORSKI. — *Die Krönung Simeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos.*

ST. BERECHET. — *O vlijanij vizantijskago zakonodatel'stva na drevnee rumynskoe pravo.*

G. CASSIMATIS. — *La notion du mariage dans l'Eclogue des Isauriens.*

A. ANDRÉADES. — *La population de l'empire byzantin.*

M. ANDRÉEVA. — *Le traité de commerce de Byzance et Dubrovnik et sa préhistoire.*

(J. ZEILLER. — *Le montanisme a-t-il pénétré en Illyricum ?*)

FR. DVORNIK. — *Le premier schisme de Photius.*

J. SKRUTEN. — Apologia *des Mönchpriesters Job gegen die Vorwürfe zugunsten der Lateiner.*

C. MARINESCU. — *Le pape Nicolas V* (1447-1455) *et son attitude envers l'empire byzantin.*

A. V. SOLOVJEV. — *Le blason de Byzance et les slaves.*

D. RASSOVSKIJ. — *Polovcy i Vizantija.*

N. BANESCU. — *Contribution à l'histoire de la seigneurie de Théodore-Mangoup en Crimée.*

W. HENGSTENBERG. — *Die Entwicklung des Mönchtums in Aegypten.*

J. COROÏ. — *Le* conventus *en Égypte.*

M. K. AMANTOS. — *Zu den christlich-mohammedanischen Beziehungen ; Die Stellung der Christen in den islamischen Staaten.*

CHR. DANOV. — *Die Grabinschrift des Solomon, Vikarius von Thrakien.*

G. MORAVCSIK. — *Les sources byzantines de l'histoire hongroise.*

G. BRATIANU. — *Une expérience d'économie dirigée : le monopole du blé à Byzance au XIe siècle.*

N. VULIC. — *L'origine ethnique de l'empereur Justinien I.*

V. GRUMEL. — *L'ère du monde dans la chronographie byzantine.*

A. D. KÉRAMOPULOS. — *Wo lag die Kaisareia des Procopios* (De aed. IV. 3, 273) ?

D. DMITROV. — *Die topographischen Elemente im Martyrium des H. Alexander von Rom.*

IV. SECTION : BYZANCE ET LE MONDE SLAVE.

V. A. POGORELOV. — *Ceskie prodolzateli Kirillo-Methodievskoj literaturnoj tradicij.*

M. BUDIMIR. — *Digénis et Marko Kraljevic.*

N. ZUPANIC. — *Die Name Grk in der Bedeutung « Riese » in Weiss-Krain.*

ST. ROMANSKY. — *Eindringen griechischer Elemente in die Sprachen der Balkan-und Slavenvölker.*

W. MOLÉ. — *Gibt es ein Problem der Renaissance in der Kunstgeschichte der slavisch-byzantinischen Länder ?*

A. STRANSKY. — *Les fresques de quelques églises médiévales dans les pays des slaves méridionaux.*

VL. PETKOVIC. — *Die Genesis in der Kirche von Decani.*

D. BOSKOVIC. — *La question des analogies entre l'architecture bulgare et l'architecture serbe au moyen-âge.*

J. SWIENCICKIJ. — *Die Kultur-und Kunstbeziehungen Westukraina's mit Byzanz.*

V. MOSIN. — *La question de la chancellerie grecque des rois serbes.*

M. KOS. — *Die Byzantinisierung der serbischen Herscherurkunden.*

M. DZOROVIC. — *Die Kantakuzens in Serbien.*

A. SOLOVJEV. — *Survivances byzantines dans le droit coutumier yougoslave.*

K. VITCEV. — *Influences byzantines sur le droit paléobulgare.*

V. SECTION ARCHÉOLOGIQUE.

A. GRABAR. — *L'iconographie sacrée des empereurs byzantins et l'art des iconoclastes.*

G. MILLET. — *L'illustration de l'hymne acathiste d'après le ms. byzantin de Moscou et les monuments serbes.*

P. PERDRIZET. — *Sur les noms des bergers de l'Annonciation dans les fresques des églises de Cappadoce.*

J. D. STEFANESCU. — *L'illustration des psaumes et des tropaires dans la peinture religieuse de Roumanie.*

S. DER NERSESSIAN. — *La légende d'Abgar d'après un rouleau illustré de la bibliothèque Pierpont Morgan de New-York.*

PH. SCHWEINFURTH. — *Uber Chiaroscurotechnik in der byzantinischen Malerei.*

ST. DIMITRIEVIC. — *Est' li tonzury na golovach' svjatitelej v' starom' vostocno-pravoslavnom' ikonopisanij ?*

G. SOTIRIU. — *Die byzantinische Skulptur der Ubergangszeit* (7. *und* 8 *Jahrh.*) *in Griechenland.*

N. OKUNEV. — *Izobrazenie cuvstv' v' vizantijskoj zivopisi.*

H. GERSTINGER. — *Zur Wiener Genesis.*

A. SCHNEIDER. — *Neue Beiträge zum Madonentypus der Threnoduse.*

L. MIRKOVIC. — *Die italo-byzantinische Ikonenmalerfamilie Rico.*

A. XYNGOPULOS. — *Les imitateurs du peintre Manuel Phansélinos au Mont-Athos.*

KR. MIATEV. — *Der grosse Palast von Pliska und die Magnaura in Konstantinopel.*

E. WEIGAND. — *Ist das justinianische Architektursystem mittelalterlich oder antik ?*

G. BALS. — *Contribution à la question des églises superposées dans le domaine byzantin.*

A. ORLANDOS. — *Quelques remarques sur les palais et les maisons de Mistra.*

(P. GRAINDOR. — *Divers inédits d'Égypte.*)

M. ABRAMIC. — *Neues aus dem byzantinischen Dalmatien.*

B. NESTOROVIC. — *Un palais à Stobi.*

FR. MESESNEL. — *Ausgrabungen einer altchristlichen Basilika in Suvodol bei Bitolj.*

(S. FERRI. — *Anticipazioni medievali nell'arte dell'Impero.)*

(J. MARTINEZ SANTA-OLALLA. — *Byzantinischer Einfluss auf das spanische Kunstgewerbe des 7. Jahr.*)

C. PETRANU. — *Die Stellung Siebenburgens in der byzantinischen Kunstgeschichte.*

E. SCHAFFRAN. — *Das riesige Triumphkreuz in der Pfarrkirche zu Wimpassing an der Leitha.*

N. TOLL. — *Izobrazenie drakona s' pavlin'jim' chvostom' na vizantijskich' tkanjach'.*

V. IVANOVA-MADRINOVA. — *Les anciennes basiliques en Bulgarie.*

AL. RACHENOV. — *Reconstruction de l'église ronde à Preslav.*

R. EGGER. — *Das Mausoleum von Marusinac bei Salona ; Typus und Herkunft.*

(E. DYGGVE. — *Das Mausoleum von Marusinac bei Salona ; Fortleben des Typus.)*

G. GEROLA. — *L'Orientazione delle Chiese di Ravenna.*

G. ROSI. — *Il comportamento statico delle cupole ravennati in laterizio vuoto.*

R. BARTOCCINI. — *Apporti e rapporti artistici nei sacelli di Ravenna e di Casaranello.*

N. Toll. — *O pojavlenij nekotorych' elementov' vizantijskago stilja v' elinisticeskuju epochu.*

N. Mavrodinov. — *Le style architectural byzantin après le Xe siècle.*

V. Laurent. — *Bulgarie et les princes bulgares dans le sigillographie byzantine. Sceaux inédits.*

N. Banescu et P. Papaghi. — *Quelques sceaux byzantins provenant de Silistrie.*

P. Papaghi. — *Sceaux de plomb byzantins inédits, trouvés à Silistrie.*

St. Poglayen-Neuwall. — *Koptische Elfenbeine.*

L. Mirkovic. — *Die byzantinischen Emails auf den Reliquiaren des Hl. Basilius in Dubrovnik.*

G. Mano-Zissi. — *Mosaiken in Stobi.*

N. Muchmov. — *Une monnaie byzantine en argent avec l'aigle bicéphale.*

B. Conclusions et Résolutions.

La liste qui précède montre dans toute sa variété qu'à côté des pensums imposés aux délégués officiels, le congrès a pu admirer la sagacité et l'ingéniosité de plus d'un de ses membres, surtout parmi les jeunes, sur des points de détail. Il a pu prendre acte des explications sur des travaux récents ou encore sur le métier, promouvoir ensuite plusieurs projets et enfin en renvoyer d'autres pour examen à des commissions.

Nous ne pouvons songer à caractériser, même en groupes, les études de détail ; mais, parmi les travaux les plus intéressants qui présentent un ensemble sur un sujet déterminé, certains ont été particulièrement remarqués et approuvés. Ainsi, dans la partie philologique, l'annonce par M. Grecu d'une édition critique du manuel d'iconographie de Denys de Fournas ; dans les sections historiques, les études de M. Pogorelov sur les continuateurs tchèques de la littérature vieux-slave-ecclésiastique, celle de M. Hengstenberg sur le développement du monachisme en Égypte et encore le clair exposé du P. Petrescu sur les principes du chant byzantin d'église ; enfin, dans la section archéologique, les efforts soutenus de M. Stefanescu qui, avec un courage admirable et une expérience déjà mûrissante, s'est mis à coordonner les données pour l'illustration des textes liturgiques dans l'art roumain. Dans la dernière réunion plénière tous ont témoigné un vif intérêt au projet du P. de Jerphanion sur un choix d'inscriptions grecques chrétiennes et surtout à

l'entreprise, une de celles qui porte l'empreinte de l'audace et du sérieux de l'institut de Kadiköi, de l'édition très largement conçue (et peut-être encore trop étroitement) d'une prosopographie byzantine. La diversité de ces travaux montre que notre discipline est encore sous le signe de l'esprit et que nos travailleurs, dont nous poursuivons les efforts de nos vœux, comptent encore parmi les non asservis.

Mais ce qui devrait complètement dissiper le mythe qu'un congrès, par ses réceptions et ses excursions, qui grâce à Dieu et au comité n'ont pas manqué cette fois non plus, n'est que la plus agréable et la plus fatigante des distractions de vacances, c'est le nombre important et l'importance des résolutions prises.

Le « grand événement » du congrès fut l'annonce émue par MM. Millet et Alexeiev de la demande faite par M. Bénésevic au Congrès d'une collaboration à l'édition d'un *Corpus iuris graeco-byzantini* qui comporterait la réédition des basiliques et l'édition critique des autres sources du droit avec leur traduction. Au milieu des applaudissements, M. Bénésévic fut élu président de la commission préposée à l'élaboration de ce travail et nous ne pouvons que chaleureusement féliciter le gouvernement soviétique de son heureuse initiative.

En deuxième lieu, un comité fut constitué pour procéder à la recherche des documents, archives et autres sources officielles turques ayant trait aux chrétiens, comme cela fut proposé par M. Amantos. Le président en serait MM. Grégoire et Laurent ; le secrétaire, M. Wittek ; et l'Institut de Bruxelles, à qui le travail est confié, s'engage à faire un rapport pour le prochain congrès. Ensuite on accéda au votum des MM. Weingart et Romanskij d'entreprendre l'édition critique et commentée des sources de la vie de saints Cyrille et Méthode. Feront partie de la commission : MM. Weingart, Dvornik, Pogorelov, Kos Svencickij, Popruzenko et Romanskij. L'académie bulgare a gracieusement accepté la tâche de l'édition. Enfin on renvoya au comité permanent, pour en examiner l'opportunité et, sur avis favorable, pour en favoriser l'élaboration, les projets de M. Romanskij sur l'étude de l'infiltration des mots grecs dans les langues balkaniques et slaves et celui de M. Okunev sur une investigation systématique des trésors de Constantinople à l'occasion des projets d'urbanisation de cette ville. On doit encore une fois s'associer aux remerciements que le congrès a exprimés au gouvernement turc pour la parfaite courtoisie avec laquelle il facilite les travaux des byzantinistes et, en particulier, les travaux sensationnels

du sympathique M. Witthemore. Enfin on décida à l'unanimité de doter le congrès d'un nouvel organisme qui lui donnera grande allure : la formation d'une commission permanente chargée de contribuer à la mise en exécution des projets approuvés par lui, de maintenir la coordination des entreprises et de prendre les mesures nécessaires pour la préparation efficace des congrès suivants. En principe, les membres de cette commission seront choisis dans les pays qui ont déjà reçu les congressistes, dans ceux qui les ont invités officiellement et enfin parmi les savants d'autres pays où la byzantinologie est la plus florissante. C'est ainsi que se suivront la Roumanie, la Yougoslavie, la Grèce, la Bulgarie, l'Italie, la Hongrie, la France, la Belgique et la Tchécoslovaquie.

Enfin, tous les membres ont accepté avec empressement la souriante et spirituelle invitation du délégué du gouvernement italien, M. Mercati, à choisir comme siège du prochain congrès, en 1936, l'Italie, et plus particulièrement Ravenne, Rome, Naples ou la Sicile. Enfin M. Millet a alléché les excursionnistes par la perspective de randonnées sur les routes de la Syrie et a ainsi obtenu la désignation de la Syrie comme siège du sixième congrès des études byzantines.

LA PERSÉCUTION DE L'IDÉE RELIGIEUSE EN U. R. S. S. (1)

La lettre « Ci commovuono » de SS. Pie XI au cardinal Pompili a déterminé un mouvement mondial de protestations contre la politique foncièrement antireligieuse des bolchevistes. Les persécuteurs ont répliqué par les suspectes déclarations du métropolite Serge : « L'Église catholique lance ses ouailles contre notre pays et allume le bûcher qui prépare la guerre contre le peuple de l'U. R. S. S. » (D. C. 5-4-30 c. 876).

On est dès lors tenté d'émettre un doute sur tous les renseignements qui nous parviennent de ce pays, tant ils paraissent invrai-

(1) *Sources* : BERDIAEFF : *Problème de communisme* Paris, Desclée. *Ami du Clergé*. 13 mars 1930, 30 avril 1931, 23 sept. 1932. *Revue des deux Mondes* : 15 janvier, 1 févr., 1 juin, 15 juillet, 15 août 1930. *Documentation catholique*, (DC) Paris, Bonne Presse, t. 8, nº 164 ; t. 15, nº 331 ; t. 19, nº 417 ; t. 23, nº 514, 516, t. 29, nº 650 ; t. 30, nº 670.

semblables en notre siècle, et il est même de bon ton dans certains milieux de taxer de malveillantes inventions les récits des revenants — c'est le cas de le dire — des revenants de ce que l'on a appelé « l'enfer soviétique ».

Mais il est peut-être juste et permis de croire les aveux des prévenus, des accusés, des criminels eux-mêmes. Dans cette étude sur la persécution de l'idée religieuse — laquelle en U. R. S. S. est représentée surtout par l'idée chrétienne — nous nous en tiendrons à leurs dépositions. Nous nous conformerons ainsi aux directives du Pape qui conseille « d'organiser des conférences proprement documentaires et scientifiques pour faire connaître au grand public quelques-uns des attentats sacrilèges des Soviets ». (D. C. 5-4-30, 874).

Sur la foi donc de leurs propres témoignages nous connaîtrons, d'abord, les principes des maîtres actuels de la Russie ; ensuite, leurs méthodes d'action ; enfin, les résultats de leur action.

I. Les principes.

L'avènement du bolchévisme marque dans les annales de l'Humanité un des séismes les plus violents qui aient ébranlé le monde : on songe instinctivement à ces formidables perturbations terrestres qui ont marqué les périodes géologiques.

En un clin d'œil, s'écroule un empire d'une étendue presque illimitée, plusieurs fois séculaire, qui a représenté des institutions politiques, économiques et sociales, legs d'un long passé. Et soudain, après l'éphémère tentative de Kerensky, se dresse le profil mongol de Lénine, réincarnation de Karl Marx : un monde s'est évanoui, un nouveau monde va être créé.

Lénine prétend bâtir la Cité du XXe s., sur des assises toutes nouvelles : son régime politique et son économie sociale prévoient l'organisation d'une République des Soviets et l'abolition du système capitaliste au bénéfice du prolétariat.

Par quelle antinomie, ce programme d'ordre purement temporel, portera-t-il atteinte à l'ordre spirituel ? Car elle est authentique et, du moins à première vue, logique cette déclaration de M. Rykow, président des commissaires du peuple de l'Union Soviétique, faite le 10 février 1930 : « La législation soviétique garantit la pleine liberté de conscience : dans l'Union des Soviets il ne peut jamais être question de persécution à cause de telle ou telle confession religieuse » (D. C. 5-4-30, 880). Et Staline, secrétaire général du parti communiste russe, affirmait de son côté dès 1928 : « La Russie soviétique n'a nullement l'intention de combattre la foi de ses ci-

toyens en un Dieu quel qu'il soit ; personne ne peut se passer d'un idéal : pour cinq Russes sur cent, cet idéal est le communisme ; pour les quatre vingt quinze autres, c'est la foi religieuse : ce serait une absurdité politique et un crime contre le principe soviétique d'opposer ceux-ci à ceux-là » (D. C. 3-3-28, 567, n. 1).

C'est la commune erreur ou plutôt le sophisme de tout gouvernement areligieux qui prétend pratiquer la neutralité envers la religion et assurer la liberté de conscience. Tout système humain de gouvernement est fonction et résultante d'une philosophie : dès lors que la Cité est constituée d'êtres pensants et non de brutes, les idées mèneront. Quand on légifère, ignorer la religion c'est la bannir, c'est la nier, c'est prendre position contre elle : en face des principes religieux ignorés de parti pris, il surgira de nouveaux principes contraires ou contradictoires des premiers : et fatalement la négation de la religion est une déclaration de persécution ou sourde, ou violente.

Si le bolchevisme n'était qu'un certain communisme, nous nous rappellerions ce passage si aimable des Actes des Apôtres, concernant les premiers chrétiens : « Tous les fidèles avaient tout en commun ; ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et les partageaient à tous selon le besoin de chacun (*Actes* II, 44-45) ; toute la multitude des croyants ne formaient qu'un seul cœur et qu'une seule âme ; et nul d'entre eux ne disait sien ce qu'il possédait, mais tout leur était commun » (*Ibid.*, IV, 32).

Le communisme se définira par l'Évangile qui l'inspirera.

Or, Lénine, à la suite de son oracle Karl Marx, entendait que son communisme intégral se développât sous le signe du matérialisme absolu.

Du coup, toutes les données du problème vital sont modifiées : il ne s'agit plus uniquement de la vie politique ou économique d'un pays, mais bien de l'économie même de la vie humaine : il n'est plus seulement question d'un régime... de communauté, mais bien d'un vaste système philosophique, lequel, entre les mains de despotes impatients, devient l'instrument de la pire dictature intellectuelle et spirituelle autant que politique.

Et de vrai, le bolchevisme — communisme matérialiste — est une religion nouvelle, avec son dogme et, si l'on peut dire, sa morale, avec son culte, sa mystique, son fanatisme intolérant et exclusif.

Son dogme proclame les divines propriétés de la matière. N'existe que la matière, principe et dernière fin de l'homme comme de tout être. Les docteurs de cette religion veulent graver en traits ineffa-

çables sur le front de chaque individu : tu n'es que poussière et tu seras, tout entier, réduit en poussière.

Sa morale dit : Tu n'es que chair et sang et sens, et ton bonheur total se réalise sur terre. Affranchi de tout préjugé importun dont s'embarrassent les esprits faibles, toi, jouis, satisfais tes appétits. Le seul mal à redouter c'est la souffrance sous toutes ses formes. Si le paradis terrestre a été perdu, c'est celui-là seul qu'il importe de reconquérir.

Elle possède son culte, cette religion. Lénine en est l'idole et le prophète indiscuté. Elle lui a élevé un temple et un autel unique : le mausolée de Lénine, avec sa présence réelle sous la forme d'un « horrible mélange » de chairs en putréfaction, en dépit de multiples embaumements. On y accourt en pèlerinage, on s'y déploie en processions. Ses mânes protègent la République des Soviets. En son nom l'on dispense les faveurs et le pain. Il préside aux fêtes : baptêmes rouges, mariages rouges, funérailles rouges. Un grand-prêtre est l'ordonnateur de ce culte : Dzugasvili, en religion Staline, retiré dans le Kremlin et inabordable, omniscient et omnipotent, dont l'ombre même inspire une crainte servile.

La mystique des sectateurs de cette religion idolâtrique, a pour base le rôle messianique du prolétariat russe, à qui incombe la mission de libérer l'humanité en la régénérant selon les principes de Karl Marx, sous la direction spirituelle et inéluctable de Lénine et de ses disciples. L'État devient la Providence qui se charge de distribuer avec une justice égalitaire tous les biens de la terre et d'assurer le bonheur individuel.

Par quelle opération merveilleuse ? Ce n'est pas l'affaire du menu peuple, mais des thaumaturges ou charlatans du régime : que le peuple ait foi. Car la religion bolcheviste exige la foi, une foi aveugle.

Ses prétentions, ses promesses, ses postulats ne résistent ni à la réflexion sereine, ni aux déductions de l'expérience des siècles, ni même aux intuitions d'un cœur sain. Il n'importe : ayez foi dans le bolchévisme et il tansportera les montagnes et il transsubstantiera les pierres en pains. Ce fut là la perfide habileté des protagonistes bolchevistes. Ils savaient, semble-t-il, que la religion n'émigre jamais du cœur humain : elle s'y mue. Ils savent que pour agir sur l'âme slave, aussi malléable que généreuse, aussi crédule que religieuse, on ne devait procéder que par substitution. Le bolchevisme, pour avoir prise sur cette âme, devait se présenter comme une religion.

Aussi ne faudra-t-il pas s'étonner outre mesure que cet Évangile

nouveau ait excité, auprès de masses déterminées, un indéniable enthousiasme. C'est peu dire : il s'agit plutôt d'un fanatisme jaloux qui exclut toute autre religion. C'est que toute autre religion devient une rivale insupportable, un obstacle irritant du fait qu'elle est, à divers degrés, spiritualiste, alors que le bolchévisme est foncièrement matérialiste. Toute autre religion, et le christianisme avant toute autre, s'élève au-dessus de la matière, et de ce fait, au gré des bolchevistes, elle projette sur un monde fictif les espérances de l'homme, elle remet à une survie imaginaire l'échéance du bonheur, et, par là, elle énerve le dynamisme des hommes, elle abaisse le potentiel de la machine humaine : elle s'oppose essentiellement à la rationnelle organisation de la société selon les conceptions bolchéviques, et en particulier au programme économique. « Il faut en finir, écrivait en 1929 un certain O. Nikulikin dans *Moscou ouvrière* : le plan soviétique de reconstruire tout le pays en cinq ans n'est entravé que par un obstacle : la religion. Les gens d'église et leurs sectaires travaillent de fait contre la révolution... il faut donc fermer tous leurs centres d'organisation » (D. C. 5-4-30, 835).

Bref, incompatibilité radicale entre le bolchévisme et la religion.

Aussi quel déchaînement et quelle rage des dirigeants soviétiques contre la religion.

« La religion est l'opium du peuple » avait lancé le précurseur, Karl Marx.

Lénine, le Messie du Bolchevisme, s'exprimera avec moins de métaphores : « Le matérialisme dialectique, écrira-t-il, jette aux ordures la canaille idéaliste qui défend Dieu... On prend en pitié ce pauvre petit bon Dieu, canaille idéaliste ». A son sens, « la religion est un instrument d'exploitation et d'oppression ; elle n'a jamais eu de valeur positive, jamais elle n'a conduit, jamais elle n'a délivré, jamais elle n'a contribué à l'amélioration de la vie. Jamais elle n'a défendu les intérêts des opprimés, toujours elle a soutenu l'état de choses existant, l'immobilité sociale » (B. BERDIAEFF : *Problème du Communisme*, p. 159).

A la suite d'un tel maître, les disciples ne devaient pas être en reste.

Jaroslavskij-Gubelmann, membre de la direction du commissariat de l'Inspection, s'exprimait en ces termes dans : *Au front antireligieux* (éditions de l'État soviétique) : « Nous avons fondé notre U. R. S. S. pour cette lutte contre tout bourrage de crâne religieux des ouvriers. Le communisme et la religion sont hostiles l'un à

l'autre et ne peuvent être mis ensemble. Là où la religion est victorieuse, le communisme est faible. Le régime communiste ne sera réalisé que dans une société libérée de la religion » (D. C. 19-4-30, 1010).

Dans *A. B. C. du Communisme,* Bucharin, est au même diapason : « La religion et le communisme sont incompatibles aussi bien théoriquement que pratiquement... La lutte contre ces préjugés religieux doit être menée non seulement avec toute l'énergie et avec toute la persévérance possibles, mais encore avec la patience et la prudence nécessaires » (D. C. 19-4-30, 1011).

Kalinin ne lui cède en rien : « La lutte contre la religion est un moyen souverainement efficace pour frayer la voie au communisme... Il faut répandre l'idée athée et la Société *Bezboznik* (ou des Sans-Dieu) dans les usines, les ateliers, les chantiers, dans les campagnes... Il faut multiplier et développer les centres de cette action athée, afin que le Gouvernement puisse ne plus limiter ses mesures extrêmes de répression contre la religion » (D. C. 19-4-30, 1011).

Solz, membre du commissariat de l'inspection et de la commission de contrôle du Komintern, est plus catégorique encore : « Toutes les religions, tous les dieux sont un même poison enivrant, endormant l'esprit, la volonté, la conscience : une guerre implacable doit leur être faite ». (D. C. 19-4-30, 1010).

I. Stepanov dans : *Les problèmes et les méthodes de la propagande antireligieuse* (édition officielle du département du commissariat de l'Instruction publique) ne connaît pas de bornes : « Nous devons agir de manière que chaque coup porté à la structure traditionnelle de l'Église, chaque coup porté au clergé, attaque la religion en général » *(Ibid).*

Le *Bezboznik u Stanka* (le Sans-Dieu à l'atelier), un des organes de l'Union des Sans-Dieu, dont le chef, Jaroslavskij-Gubelmann exerce de hautes fonctions dans le gouvernement soviétique, écrivait en 1929 : « Pour le douzième anniversaire d'octobre, nous arracherons des mains de nos ennemis de classe leur arme empoisonnée : la religion, et nous la jetterons dans la boîte à ordures... A bas l'ère chrétienne, ère sanglante d'exploitation et d'esclavage ! » (D. C. 19-4-30, 1009).

Telles sont les déclamations des coryphées....

Ces invectives, ces imprécations, ces provocations, répétées à satiété par la voix des sommités et des gouvernements ne pouvaient être reléguées dans le domaine de l'art oratoire. Quand on est imbu de tels principes subversifs, animé d'une telle haine et fort d'un

pouvoir discrétionnaire, on passe aux actes, sans frein et sans scrupule et l'on agit par tous les moyens : *per fas et nefas*.

Et tel est bien le cas dans la Russie soviétique.

Pour sa campagne antireligieuse, le Gouvernement de l'U. R. S. S. n'a pas hésité dans le choix de ses méthodes d'action : il mène la bataille par la législation, par la propagande et par la persécution.

II. Les Méthodes d'action.

Dans les débuts du régime, la législation soviétique fit preuve de quelque tolérance : il n'eut pas été de bonne politique de heurter de front la mentalité de l'immense majorité d'un peuple, sans s'être d'abord consolidé sur ses positions gouvernementales.

Jusqu'en 1929, la religion pouvait vivre. Et pourtant que d'entraves déjà. Les lois constitutionnelles qui admettaient en principe la liberté de conscience et le libre exercice du culte privaient néanmoins de ses droits politiques tout ministre d'une religion quelconque. A coup de décrets ou de circulaires, tour à tour, à toute Église ou association religieuse on retirait le droit de propriété ou de personnalité juridique ; on interdisait la création d'institutions charitables ; on fermait à tout ministre du culte l'accès à tout poste d'enseignement, ou d'établissement soviétique ; on défendait d'enseigner la religion à tout individu n'ayant pas atteint sa dix-huitième année (D. C. 5-4-30, 836, n. 1).

Mais c'est au cours de l'année 1929, qu'est déclenchée la grande offensive systématique contre toute vie religieuse en Russie, et dont le signal est donné par le décret du 8 avril, relatif aux associations religieuses et porteur de restrictions nouvelles et d'amendements sectaires.

Ce décret met sur le même pied toutes les croyances : aux yeux des bolchévistes, toutes se valent et elles ne valent rien. En fait, c'est la foi chrétienne, dominante en Russie, qui est atteinte.

Tous les efforts tendent à dissocier, à réduire en poussière toute religion : diviser pour réduire à néant.

Aux termes de ce décret du 8 avril 1929, l'État soviétique ne reconnaît plus que des associations religieuses strictement locales : simple curé, ou évêque, ou patriarche, on n'exerce plus sa juridiction que sur le groupement local auquel on appartient : plus de hiérarchie : autant d'églises autonomes qu'il existe de clochers : c'est la suprême formule du schisme et, à bref délai, la désagrégation d'un corps frappé à mort.

Invention de génie, d'une puissance destructive sans rivale.

Sans doute les associations locales d'un culte identique ont la faculté de se réunir en Congrès régionaux ou même nationaux; mais c'est sous la réserve d'une autorisation spéciale à demander dans chaque cas particulier et à condition que les délégués seront élus par les membres de chaque association locale : le clergé pas plus que les laïques n'y participera de droit. C'est la porte ouverte à tous les tiraillements, à tous les désordres.

La haine de ces législateurs est trop perspicace et trop déterminée à tuer tout germe de religion, pour créer une situation viable aux associations locales elles-mêmes : elles ont à se débattre dans les mailles serrées de mesures restrictives et tracassières. Elles ne peuvent être organisées qu'après enregistrement par les autorités administratives, toujours libres d'opposer un refus ou de récuser tout ou partie de leurs comités exécutifs : en tout cas, on ne leur reconnaît pas la personnalité juridique.

L'article 27 du décret stipule : « Il est interdit aux associations religieuses : *a*) d'organiser des caisses d'entr'aide, des coopératives, des unions de production, et, en général, d'utiliser les biens qui sont à leur disposition dans d'autres buts, quels qu'ils soient, que la satisfaction de leurs besoins religieux ; *b*) de fournir un secours matriel à leurs membres ; *c*) d'organiser soit des réunions spéciales de prières ou autres pour les enfants, les adolescents ou les femmes ; soit des réunions, groupes, cercles ou sections générales, bibliques, littéraires, de travail manuel, d'enseignement de la religion ainsi que d'organiser des excursions, des terrains de jeu pour enfants, d'avoir des bibliothèques, des salles de lecture, des sanatoria et des dispensaires. Ne peuvent être gardés dans les édifices et locaux consacrés à la prière que les livres indispensables au culte ». (D. C. 5-4 30, 888).

L'article 18 est conçu en ces termes : « L'enseignement des croyances religieuses, quelles qu'elles soient, ne peut être admis dans les écoles ou institutions d'éducation de l'État, des sociétés ou des particuliers. Cet enseignement peut être admis exclusivement dans des cours spéciaux de théologie, ouverts par des citoyens de l'U. R. S. S. avec une autorisation spéciale du commissaire du peuple des Affaires intérieures de la République Socialiste Fédérative Soviétique Russe, et, sur le territoire des Républiques autonomes avec l'autorisation du Comité exécutif central de la République autonome en question » (D. C. 5-4-30, 858).

D'après l'article 38, les édifices du culte leur sont simplement

cédés en jouissance ; ils peuvent donc leur être repris non seulement s'il y a infraction aux lois, mais encore si les autorités estiment qu'ils sont nécessaires aux besoins du peuple pour écoles, clubs, salles de lecture, hôpitaux, cinémas. (D. C. 5-4-30, 838).

Au reste, la liquidation des églises, les démarches à faire pour dissoudre les associations, même avant l'expiration des contrats, la destination des objets d'art, du charbon et du vin à liquider, sont prévues par le décret du 8 avril. (D. C. 5-4-30, 837, n. 1).

Aucun édifice du culte n'est autorisé à rester ouvert si un comité d'au moins vingt membres adultes ne renouvelle et ne présente chaque année leurs signatures. Ces signataires sont tenus d'« assurer, à leurs frais, l'exercice du culte, l'entretien des immeubles, le paiement d'impôts exorbitants, avec défense de solliciter quelque contribution des fidèles. Ces garants cultuels, par leur signature, se déclarent suspects vis-à-vis du régime et s'exposent à toutes les rigueurs de la police. Comme les églises, meubles et immeubles, sont nationalisés et que tout, sous peine de poursuites, est détaillé sur un inventaire, toute détérioration des vases ou ornements sacrés, tous dégâts causés par des enfants, souvent dressés à cet effet, tous vols, commis maintes fois par les membres eux-mêmes des soviets locaux, entraînent pour les courageux signataires des peines allant de l'amende jusqu'à la prison et même les travaux forcés, si tous les méfaits ne sont pas réparés à temps ». (d'après Mgr d'Herbigny, D. C. 5-4-30, 840).

Nul parmi les serviteurs du culte n'a été oublié dans ce décret : et autant que les prêtres, les moines et les moniales sont privés de leurs droits civiques, les diacres, les chantres, les gardiens d'église, jusqu'aux bedeaux et aux balayeurs inclus.

Dans de pareilles conditions, quelle est l'association religieuse qui pourra tenir ?

Mais ces maîtres nouveaux ne se sentent pas suffisamment rassurés, et estiment qu'on ne prendra jamais assez de mesures prophylactiques contre l'idée religieuse, et, après avoir préparé un sort si intolérable à tous les serviteurs du culte, ils s'emploient à tuer l'idée religieuse dans les esprits mêmes, par une propagande effrénée.

Cette propagande s'exerce dans les écoles, à la caserne, à l'usine, soit par la presse, soir par les clubs, soit par d'ignobles parodies dans la rue.

L'âme des enfants, l'espoir de l'avenir : voilà ce que les bolchevistes veulent arracher avant tout à l'Église.

Dans l'*Antireligioznik*, Amosov écrivait en 1929 : « La vie elle-même est pour nous, et par les efforts déployés, nous réussirons à protéger nos enfants contre l'influence religieuse... L'éducation antireligieuse parviendra... à créer des conditions saines pour une vie joyeuse, collective, dépourvue de toutes tendances maladives » (D. C. 19-4-30, 1010).

Et dans le *Bezboznik* du 8 septembre 1929 : « L'année scolaire écoulée a été la première année de travail antireligieux à l'école... contre les calotins et les sectaires. L'école a remporté une série de victoires éclatantes dans cette lutte contre le démon de l'obscurantisme religieux... Souvent les écoliers ont été au premier rang des masses ouvrières athées. Après un an de labeur, l'école est aux premières tranchées du front antireligieux... Nous devons maintenant viser à organiser, répandre et affermir l'athéisme dans toute l'enfance ; à créer ensuite, une direction centrale de la propagande athée parmi les enfants ; et enfin, à influer sur eux de façon durable par un enseignement scientifique de l'antireligion » (D. C. 19-4-30, 1012).

Le soviet paroissial de Pétrozavodsk, en Carélie, avait eu la simplicité de demander l'autorisation d'enseigner la religion, dans es églises et chez les particuliers, aux enfants de moins de 18 ans. La section des Affaires religieuses au commissariat de la Justice répondit, le 8 mai 1922 : « La requête des membres du conseil des soviets paroissiaux de Pétrozavodok, en déclarant que l'homme ne peut remplir sa destinée qu'en prenant l'Évangile pour base de son existence, exprime une opinion entièrement dénuée de fondement. Car ce n'est pas la religion qui rend bon citoyen et homme moral, mais la participation à la lutte pour l'organisation de la vie sociale sur la base des intérêts des classes et des lois naturelles, conçues de façon correcte. Si les parents, désireux de faire instruire leurs enfants de la « Loi divine » invoquaient leurs droits paternels, cet argument ne pourrait pas obliger les Soviets à autoriser l'enseignement de cette matière aux enfants. Sous le régime socialiste, la société entière est intéressée à ce que la jeune génération reçoive une éducation et une instruction convenables et basées sur la science. Incontestablement, l'enseignement aux enfants de « la Loi divine » produit l'obscurcissement de leurs jeunes intelligences » (D. C. 3-3-28 555).

Les éducateurs naturels, les parents, ayant été ainsi écartés sans autre forme de procès, par quelle manœuvre enveloppante, les sectaires vont-ils capturer les enfants ? Car, ici, la manière forte —

ils l'ont constaté — n'est guère efficace. « L'expérience a prouvé, écrit Kordès Borissova, que la propagande antireligieuse directe auprès des enfants n'a pas obtenu de succès ; plus le conférencier se montrait agressif à l'égard de la religion, plus les protestations s'élevaient nombreuses dans l'auditoire ; les attaques violentes contre la religion aboutissaient à faire sortir les enfants de leur indifférence et dans un sens opposé à celui que l'on recherchait » (D. C. 3-3-28, 501).

Aussi s'est-on résigné à en faire le siège par une tactique plus souple et plus insinuante.

Il importe d'abord de trier sur le volet le personnel enseignant. « Des instituteurs croyants sont une contradiction absurde, déclarait Lunacarskij, (*Isvestija* 26-3-29), le ci-devant commissaire du peuple pour l'éducation : les sections de l'Instruction publique doivent profiter de chaque occasion pour les remplacer par des maîtres antireligieux » (D. C. 19-4-30, 1009). Un directoire avec des instructions minutieuses enseigne à ces instituteurs l'art d'inoculer à l'enfance la haine de la religion. « Ce sont des motifs d'ordre moral qui attirent l'adolescent vers la religion, écrit Blunskij dans sa *Pédagogie et Psychologie.* (D. C. 3-3-28, 560). Ne trouvant pas dans la vie, telle qu'elle se présente à lui de quoi se satisfaire, il reherche le souverain bien... Il est clair que l'étude des sciences naturelles ne saurait faire de ce jeune homme un athée : le théâtre et tout ce qui parle aux yeux sont ici beaucoup plus efficaces. Mais ce qui vaudrait encore mieux, c'est qu'on lui montre tout ce qu'il y a de mauvais dans la religion, c'est qu'on éveille en lui, au nom de la morale, un sentiment de répugnance à l'égard de la religion ». Et ailleurs : (D. C. 3-3-28, 560) « C'est à l'âge de l'adolescence, au moment du réveil de tous les impérieux désirs, qu'il faut susciter dans l'âme du jeune homme le doute moral... lui inculquer l'idée que la religion est pleine d'immoralité, qu'elle n'a pas fait autre chose que d'opprimer, tromper et pervertir le monde ». (J. Gulit et P. Blunskij dans : *De la question de l'éducation antireligieuse de l'enfant*).

Et encore : « Un moyen des plus efficaces dans l'éducation antireligieuse sera d'insister auprès de l'enfant sur l'inutilité et l'inefficacité de sa prière. L'enfant qui arrive à la conviction qu'il ne vaut pas la peine de prier, parce que de toute façon la prière est sans effet, cet enfant a cessé de croire » (D. C. 3-3-28, 560).

Ces quelques échantillons sont assez significatifs par eux-mêmes. On devine par là le contenu des insanités dont foisonnent tous les livres de classe, tous sans exception. « La lutte doit revêtir un carac-

tère général, affirme Ravitch Scerbo. Les programmes et manuels scolaires doivent être modifiés dans un sens antireligieux. Ce changement doit s'opérer non seulement dans les disciplines en rapport avec la religion, mais encore dans toutes les branches de l'enseignement : mathématiques, lettres etc. Les publications destinées aux enfants et les revues pédagogiques doivent être inspirées du même esprit » (D. C. 3-3-28, 561-562).

Aucun enfant ne doit échapper à cette éducation : « Même si nous n'avons pas l'intention de nous servir de ces jeunes gens comme agitateurs ou agents de propagande, est-il déclaré dans l'organe du commissariat national de l'Instruction publique, nous ne devons pas négliger d'en faire au moins des alliés dans la lutte religieuse à l'école et dans la famille », (D C. 3-3-28, 561). C'est qu'ils entendent, comme nous l'apprend l'*Instruction Communiste*, n° 1, 1915, que « chaque année, il sorte des écoles ouvrières et paysannes des milliers d'athées capables de démontrer scientifiquement que l'Église est une institution nuisible fondée sur le mensonge » (D. C. 3-3-28, 562).

Voilà l'odieuse mission de l'instituteur, qui devient une cheville ouvrière de l'État soviétique : il importe qu'il s'en acquitte scrupuleusement, et afin de renforcer sa conscience de prolétaire, il est soumis à la surveillance directe du G. P. U., la terrible Tchéka d'antan, qui ne sut jamais badiner.

L'adolescent qui jusqu'à 18 ans n'a point entendu parler de religion, ou plutôt a toujours entendu parler contre elle, quand vient le tour de sa classe, est incorporé. Si malgré tout ce bourrage de crâne à l'école, quelque germe de religion a pu demeurer dans son âme, la caserne se charge de ce reste.

Au moment où les passions atteignent leur paroxysme, le jeune homme est mûr — pour peu qu'on l'y aide — à se révolter contre tout ce qui refrène les sens, et à accueillir tout ce qui favorise la licence. Les recrues sont, dès le début, partagés en trois groupes : croyants, hésitants et athées. Des bureaux spéciaux de propagande organisent des conférences, parfois contradictoires, au cours desquelles, évidemment, le verbe haut appartient aux éléments antireligieux, spécialement stylés pour ce genre de joute, enhardis par la certitude de se rendre agréables aux chefs, et forts de la faiblesse d'un adversaire sans instruction religieuse solide.

Un peu plus tard, à l'usine, les moyens d'intimidation ne manquent pas pour faire pression sur les ouvriers et leur arracher des déclarations d'apostasies. Un jour, les syndicats de Moscou s'avisèrent d'ins-

tituer une enquête sur la question : Pour ou contre Dieu. Les ouvriers eurent à consigner leurs réponses sur une feuille portant à l'en-tête : Celui qui est pour Dieu est traître à l'État prolétarien des Soviets. Le pauvre ouvrier avant de signer de son nom, avec indication obligatoire de son usine et de son adresse, se trouve devant la terrible alternative ou de renier son Dieu ou de s'exposer, en qualité de traître, aux pires représailles, dont la moindre serait le renvoi de l'usine avec la perspective de la misère, de la faim, de la mort (*Ami du clergé*, 13-3-30, p. 167-168).

(à suivre) S. BROUSSALEUX.

Revue des Revues.

Cette enquête, limitée à un certain nombre de revues publiées en 1933, portera principalement sur les points de contact, les rapprochements, les terrains d'entente ou enfin les divergences marquées existant entre l'anglicanisme et l'orthodoxie ; elle signalera donc uniquement les articles dénotant un intérêt pour l'Orient chrétien ou des idées susceptibles de favoriser un rapprochement.

L'unité de l'Église étant admise en principe, les problèmes et les opinions surgissent lorsqu'il faut préciser quels sont les éléments essentiels de cette unité, et ceci dépend de la notion d'Église, de ce qui est d'institution divine, de son autorité, de la nature des relations des membres avec la tête et entre eux. Ces problèmes à leur tour et leurs solutions orientent les efforts de réunion et les méthodes d'approche.

Disons que les deux questions dominantes actuellement sont : 1° Communion ou intercommunion, c'est-à-dire participation aux mêmes sacrements et au même sacrifice avec ou sans la croyance aux mêmes dogmes et la soumission à la même autorité.

2° Catholicisme ou œcuménisme. Intégration en une Église visible et unique ou coopération d'Églises juxtaposées, parties intégrantes, dit-on alors, d'une Église spirituelle.

La première question est résolue dans le sens de l'intercommunion entre anglicans et vieux-catholiques ; elle est à l'étude entre anglicans et orthodoxes, mais sans espoir de voir les pourpalers renoués avant longtemps.

Quoique souhaitée de part et d'autre, l'intercommunion, ne peut en effet être discutée même en principe : le Pro-Synode des Églises autocéphales orthodoxes ayant été ajourné *sine die*. En Amérique, il y a des essais d'intercommunion entre dénominations protestantes, qui suscitent de vives critiques pour le motif que ces initiatives mettent en danger l'intégrité de la foi de certaines confessions.

La seconde question a reçu un regain d'actualité par le centenaire du mouvement d'Oxford, célébré avec beaucoup d'éclat en Angleterre et en Amérique durant cette année 1933. Il y a un siècle, l'Église anglicane se sentait isolée du monde catholique, et Newman cherchait à rattacher la doctrine de l'anglicanisme à l'Orient chrétien pour lui communiquer, par ce « renouveau catholique » doctrinal, un caractère plus universel.

Depuis cinquante ans, lors de la publication de l'ouvrage *Lux mundi*, ce mouvement s'est moins attaché à réaliser l'unité doctrinale qu'à établir un universalisme sur une unité d'action et de culte : le mot catho-

licisme désigne tout autre chose dans les revues anglicanes que dans les revues catholiques. Dans les premières, c'est un fédéralisme d'Églises épiscopaliennes se ralliant à quelques vérités fondamentales communes ; dans les secondes, c'est l'Église ayant pour chef le pape de Rome.

Dans cette chronique, les articles exposant la situation religieuse en Russie seront indiqués spécialement, car toutes les Églises chrétiennes unissent leurs efforts contre l'athéisme militant.

On passera successivement en revue les publications anglaises et américaines, catholiques et anglicanes.

REVUES ANGLAISES

A. Les revues catholiques envisagent le mouvement d'Oxford du point de vue des retours individuels au catholicisme et non du point de vue anglo-orthodoxe. Une seule revue consacre tous les trois mois un numéro à faire connaître l'Orient chrétien.

B. Les revues anglicanes scientifiques n'étudient ni l'intercommunion, ni le catholicisme de l'Église anglicane, mais des questions subsidiaires. Les revues de haute vulgarisation s'attachent au contraire à revendiquer la note de catholicité pour l'anglicanisme.

A. Revues catholiques :

THE CLERGY REVIEW. vol. VI, 1933.

Cette revue contient plusieurs articles sur les religions d'Extrême-Orient ainsi que des articles fort documentés sur le mouvement d'Oxford comme mouvement de retour à Rome ; un seul est consacré à la Russie.

Count Benningsen. — A Russian Prophet of Communism (p. 261). Ce prophète est Dostoevskij ; celui qui a mis en lumière le rôle du grand écrivain, c'est N. Berdjaev.

PAX, vol. XXII et XXIII, 1933.

Modeste mensuel qui consacre tous les trois mois un numéro à l'Orient. Notons du MÉTR. ANDRÉ SZEPTICKIJ. — *Mentalité orientale et occidentale* (article traduit d'*Irénikon* sans référence)., (vol. XXII, p. 226, et XXIII, p. 2). Une lettre ouverte du prof. P. J. BRATSIOTIS souhaitant des conversations entre catholiques et orthodoxes, quand toutefois auront été éloignés de Grèce les uniates et quand les catholiques auront déclaré officiellement renoncer au prosélytisme.

V. Grumel A. A. — Reunion and the œcumenical councils (vol. XXIII, p. 76) traduit de l'*Unité de l'Église*.

Theodore Baily O. S. B. — Father John of Kronstadt on Holy Icons (vol. XXIII, p. 160).

THE MONTH, vol. CLXI, 1933.

Arch. of Birmingham. — The Church Constructive (p. 13). « Si nous voulons restaurer toutes choses dans le Christ, nous devons développer une plus forte conscience commune de ce que signifie être catholique, avoir un sens plus affiné d'unité comme membre de l'Église catholique. Cette marque nous différenciera de nos congénères dans notre éducation, dans notre profession, dans notre commerce et dans tous les domaines de la vie ». Ce sens commun de catholicisme se manifeste, dit l'auteur, dans la foi à la présence réelle dans l'Eucharistie ; — que n'a-t-on ajouté qu'il s'avive dans l'acte central du culte, le sacrifice et la communion.

J. Keating. — The End of the Oxford Movement (p. 58). De Newman à Gore, le Mouvement a dévié vers le modernisme, dont il reste entaché malgré les manifestes de fractions anglo-catholiques avancées.

H. Sommerville. — Communism in perspective (p. 126). Détails sur l'action des sans-Dieu en Angleterre.

H. Sommerville. — The evil Genius of Bolshevism. Karl Marx (p. 257).

G. M. Godden. — Militant Atheism (vol. CLXII, 1933, p. 326).

BLACKFRIARS, vol. XIV, 1933.

Archbishop Goodier S. J. — The Ideal of the Church (p. 90). Conférence donnée à une réunion de clergymen anglicans assemblés pour discuter la question de leur réunion avec l'Église de Rome.

Le conférencier débute ainsi : « Quoique en paroles nous pouvons sembler atteindre le même but, nous partons de points de vue différents. Ces divergences ne portent pas tant sur des définitions théologiques que sur des principes philosophiques premiers. Nous pouvons professer que nous croyons les mêmes vérités, nous pouvons les exprimer dans les mêmes termes et même dans les mêmes actions : de fait, à cause du fondement différent sur lequel nous les édifions, ils n'ont pas pour nous la même substance, ou la même valeur, ou la même solidité. Beaucoup de gens, consciemment ou non, n'accepteront pas facilement l'évidence

extérieure, les vérités objectives qui, pour nous catholiques, apparaissent comme conclusions et sont convaincantes. Pour eux la vérité est plus subjective, plus une chose de jugement privé et d'interprétation personnelle que ce ne l'est pour nous ; pour eux c'est quelque chose qui vient plutôt du dedans que du dehors. Les uns croient sur l'autorité ; en effet, mais sur l'autorité pour autant qu'elle est interprêtée et approuvée par un jugement personnel propre ; les autres croient d'abord à l'autorité et leur jugement personnel la confirme. Pour les uns, le subjectif vient d'abord, l'autorité vient ensuite ; pour les autres, l'autorité vient d'abord, la compréhension personnelle vient ensuite. Pour discuter les divergences d'opinion entre chrétiens, oui bien plus, en discutant même les choses sur lesquelles nous sommes d'accord, il est, en définitive, nécessaire pour moi de ne pas perdre ceci de vue. La mentalité de l'Europe en dehors de l'Église catholique romaine, n'est plus désormais dominée par le dogmatisme d'un Luther ou d'un Calvin ; elle est imprégnée par le subjectivisme d'Emmanuel Kant et de ses successeurs ».

Le n° de juillet de cette revue est consacré complètement à Newman : Newman qui a cherché l'Église des Pères et l'Église des Apôtres et, d'après son propre aveu, en est arrivé enfin à considérer la Communion catholique romaine comme l'Église des Apôtres. Cette vénération pour l'Église des Apôtres se retrouve dans ce que Newman a dit et écrit avant sa conversion, et nous est conservé dans les *Parochial and Plain Sermons*, les *Oxford Sermons* et *l'Essay on Developement.* C'est là un monument élevé par Newman lui-même au mouvement d'Oxford, monument qui restera un témoin authentique et vivant de l'esprit catholique qui l'animait. Trois articles le rappellent, trop brefs, hélas, pour faire admirer les beautés de ces ouvrages.

B. Revues non catholiques :

THE JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES, vol. XXXIV, 1933.

Dans cette revue théologique d'Oxford les questions d'exégèse textuelle occupent la plus large place : nous relevons au cours de cette année une contribution du Rev. L. Prestige sur le mot *Αγεν(ν)ητος* et les mots connexes chez Athanase (p. 258) ainsi qu'un compte rendu du livre de l'évêque anglican de Birmingham E. W. Barnes, *Scientific Theorie and Religion* (p. 397), contenant les *Giffords Lectures* faites à Aberdeen de 1927 à 1929, dans lesquelles l'auteur admettait que le point de départ de la théologie n'est plus l'expérience religieuse, mais la conception du monde empruntée aux sciences modernes. Cette assertion paraît peu orthodoxe au sens même où les anglicans entendent ce mot ; ceux-ci

considèrent l'auteur de ces conférences comme le chef d'école des modernistes.

CHURCH QUARTERLY REVIEW, vol. CXV, 1932-1933.

G. Aulen. — Nathan Söderblom as a Theologian. L'A. montre comment Söderblom ne s'est pas attaché à rester fidèle à la théologie traditionnelle mais a visé à inaugurer une forme de « christianisme classique » qui sauvegarde les éléments essentiels de la foi chrétienne et échappe, croit-il, aussi bien à l'orthodoxie scolastique qu'au libéralisme humaniste.

HIBBERT JOURNAL, vol. XXXI, Oct. 1932 — Juillet 1933.

Consacre un article seulement au bolchévisme : M. D. PETRE, *Bolshèvist Ideals and the « Brave New world »* (p. 61). « Le réel substitut du Dieu des chrétiens c'est l'humanité collective. »

THEOLOGY, vol. XXVI, 1933, janvier à juin.

Ruth Kenyon. — The « Lux Mundi school ». La *Lux Mundi School* a rendu l'éthique morale à nouveau monnaie courante dans l'Église. Elle s'éloignait d'une idée statique et externe de l'autorité de l'Église et la regardait plutôt comme dynamique et pédagogique. Ce mouvement concevait l'« Église comme interprétant à un époque donnée la pensée de Dieu pour cette époque, mais l'Église se considérait elle-même comme le divin symbole de cette « divine association de fraternité humaine », qui est voulue par Dieu pour l'homme. » (p. 25).

W. K. Lowther Clarke. — The Epiclesis in 1549 and 1928 rites (p. 93). Ces deux épiclèses du *Prayer Book* primitif et revisé dénotent un grand souci de rester fidèle aux formulaires de l'Orient et de l'Occident.

Vol. XXVII, 1933, juillet-décembre.

A. G. Hebert S. S. M. — The Meaning of the Epiclesis (p. 198). Étudie les épiclèses anciennes et propose un formulaire qui perfectionnerait le formulaire de 1928 en mettant en avant l'idée « du Christ plaidant son propre sacrifice, unissant l'Église à Lui, et invoquant le Saint-Esprit pour sanctifier le pain et le vin d'une part, les communiants d'autre part. »

CHURCH TIMES, t. CIX et CX, 1933.

Voici deux extraits d'éditoriaux :

The Centenary and Bishop Gore (CIX, p. 53). Suivant les anglo-catholiques. l'Église anglicane est à la fois orthodoxe et catholique ; Bishop Gore dira dans quelle mesure et de quelle manière elle est catholique. Voici les paroles de cet auteur qui sont le plus souvent rappelées à propos du mouvement d'Oxford : « Je crois, avec une conviction dont je pourrais difficilement exprimer la force, que la vocation de l'Église d'Angleterre est d'offrir à l'humanité un catholicisme qui est scripturaire et représente l'Écriture toute entière ; qui est historique et peut se savoir libre en face de la science historique et critique ; qui est rationnel et constitutionnel, quand il se réclame d'une autorité exempte d'illégalité et d'impérialisme. »

Rome and the Church (CIX, p. 560). « Nous répétons que l'Église qui, par son origine historique et son caractère, est justifiée à porter le nom de catholique dans cette contrée est l'Église d'Angleterre ». Cette prétention dénote l'importance attachée à la note de catholicité, par les anglo-catholiques.

Conférence Anglo-Russe.

The Anglo-Russian Conference at High-Leigh (CIX, p. 788). Septième conférence annuelle des étudiants anglo-russes (23-27 juin 1933). But : établir des relations personnelles, communiquer des idées, fournir l'occasion de participation mutuelle au culte. — Célébration de deux liturgies et de deux services anglo-catholiques, les assistants russes et anglo-catholiques s'associent au culte, mais sans pratiques d'intercon-célébration et d'intercommunion.

Conférenciers : Prof. Bulgakov, Prof. Florovskij (Paris), Rev. D. Williams (Oxford), Can. L. Hodgson (Winchester). Sujet des conférences : l'Eucharistie. Le Prof. Bulgakov a traité de l'Eucharistie et des problèmes sociaux de la société monderne. Il a montré que seule l'Eucharistie donne un sens ontologique à la morale sociale.

Cette conférence se trouve in extenso dans le *Journal of the Fellowship of S. Alban and S. Sergius* (n. 21, p. 10). Les idées théologiques en seront relevées dans une chronique russe ; la finale contient une pensée profonde : « La vie doit devenir une Liturgie hors du temple, mais célébrée autour de la Liturgie du temple ».

Le n° 20 (p. 12) du même *Journal* contient trois remarques du Prof. Bulgakov qui ont fait impression sur les assistants : 1. Les cérémonies religieuses de la Conférence ont un caractère anticanonique .

2. Une association (*fellowship*) religieuse n'est possible que dans un corps de chrétiens qui sont d'accord sur la substance des dogmes.

3. L'intercommunion ne peut se pratiquer qu'avec le consentement de

l'autorité canonique. Il semble donc évident qu'un certain nombre d'assistants n'entendaient pas pratiquer dans ces cérémonies ce que nous appelons la *communio in sacris*.

M. N. Zernov (p. 15) suggère cependant une *communio in sacris* qu'il appellera spirituelle. « Ceux qui reconnaissent la vie spirituelle dans leurs frères doivent s'efforcer, dit-il, de réaliser l'unité eucharistique tout en restant dans leur communion. »

La conférence s'est terminée par une réunion de la *Felloswship of S. Alban and S. Sergius* au cours de laquelle eut lieu un service composé de chants russes et anglais combinés. L'officiant était un anglican, mais le service n'avait pas de caractère liturgique, c'était une réunion de pure dévotion à laquelle les membres ont pris tous part.

Articles d'information sur l'Orient :

Syrian orthodox Patriarch elected (CIX, p. 210) **East and West** (ib. p. 380) rappelle que l'archevêque orthodoxe de Syros a assisté en 1870 à une consécration episcopale dans la cathédrale protestante de Lincoln.

The holy City in the holy year (ibid. p. 497). Description de la semaine sainte à Jérusalem en 1933.

Death of the Archbishop of Cyprus (vol. CX, p. 642). Difficulté d'élire son successeur, deux des trois suffragants étant exilés par les Anglais.

Articles sur la Russie.

Le Dr J. Hecker, athée militant, bolchevique convaincu, professeur de culture occidentale à l'Université théologique de Moscou et auteur de trois ouvrages : *Moscow dialogues*, *Russian Sociology* et *Religion and Communism*, a donné au début de 1933 des conférences à Londres ; il y a fait l'apologie du léninisme, du Code soviétique, et de la campagne des sans-Dieu. Ces conférences ont suscité un certain intérêt et, dans les correspondances du C. T., de rares critiques.

M. A. D. Baker dans trois articles intitulés :

Bethlehem or Moscow (p. 515, 544, 576) remontant aux écrits de Lenin, le dépeint comme un métaphysicien de valeur, qui tient de Hegel mais Hegel mis sur sa tête : « sa théorie est un matérialisme discipliné par la dialectique hégélienne ». « L'évolution sociale progresse par le développement de la contradiction inhérente à l'organisme social » dit Lenin.

M. Baker examine les relations entre le communisme et la religion (p. 544) et enfin la morale communiste (p. 576) caractérisée par Lenin comme suit : « Le bien suprême pour le communisme est de servir les intérêts des travailleurs du monde. Chaque chose est bonne qui favorise ces intérêts, chaque chose est mauvaise qui les contrecarre ».

Tout en réfutant ces erreurs, M. Baker réfute les affirmations des *Moscow Dialogues*.

Godless Russia (vol. CX, p. 331). Critique très sévère du livre de J. Hecker *Religion and Communism* où on relève surtout cette phrase : « Les nouvelles lois religieuses (1929) défendent toute activité sociale de l'Église et, en modifiant les privilèges constitutionnels, en tolérant la propagande religieuse, elle ne permettent présentement que le culte religieux : ce sont là les résultats de la défaite de la religion dans la lutte contre la révolution. »

THE GREEN QUARTELY, vol. X, 1932-1933.

A côté d'articles consacrés au centenaire du mouvement d'Oxford, contient une courte relation de J. G. Lockhart : *The Church in Russia* (p. 15), où l'auteur relate des constatations faites il y a quelques mois en Russie. Le culte se célèbre encore mais de mois en mois des églises sont désaffectées ou détruites et des prêtres zélés emprisonnés ; la religion se meure.

D. W. R. Matthews, Dean of Exeter. — The Task of Anglo-Catholicism to-day (p. 70).

L'auteur caractérise fort bien les deux orientations du mouvement d'Oxford et marque le point où elles ont divergé par la publication du *Lux Mundi* de Bishop Gore : « Gore a admis le principe du criticisme en Écriture »; depuis ce jour, l'orientation orthodoxe, celle de Newman (qui est conforme à l'Église catholique) considère la tradition comme un dépôt intangible, et l'orientation progressive la considère comme « l'Esprit créateur qui se manifeste dans le développement de l'expérience cultuelle de la communauté. » On croirait lire une phrase de N. Berdjaev dans ces paroles de Gore.

Dans cette série d'articles la Revue a admis une contribution du Canon F. R. Barry estimant que l'Église « telle que nous voyons actuellement n'est ni une, ni sainte, ni catholique » (p. 139).

MODERN CHURCHMAN, vol. XXII.

E. M. E. Blyth. — The Jerusalem Bishopric (p. 34). Comme on le sait l'évêque de Jérusalem représente à Jérusalem les confessions en communion avec l'Église anglicane. L'auteur de l'article indique que le Patriarche orthodoxe lui a témoigné de nombreuses marques de bienveillance, entre autres il aurait reconnu le caractère catholique (entendons

dans le sens du mouvement d'Oxford) de l'Église d'Angleterre, ses sacrements, la validité de ses ordres, sa descendance apostolique (ces déclarations ne se réfèrent cependant à aucun acte officiel) ; ensuite le Patriarche aurait mis une chapelle du S. Sépulcre à la disposition du clergé anglais pour y célébrer leur service de la communion. Les anglicans n'ont pas fait état, croyons-nous, de cette faveur pour assimiler leur cérémonies aux rites qui se célèbrent dans ce vénérable sanctuaire.

CICESTRIAN, vol. VII, 1933.

C. G. B. — Christianity and Communism (p. 126). Ce vaillant périodique attire l'attention sur la camaraderie née du communisme soviétique et rappelle que le christianisme était conçu jadis comme « un mouvement international des travailleurs pour révolutionner le monde, amener le ciel sur terre » et créer une communauté parfaite de vie et d'aspiration. Il ne dit pas assez, nous semble-t-il, quand il voit la différence entre le christianisme et communisme dans une divergence de méthode. C'est en principe qu'ils sont opposés l'un à l'autre.

THE BULLETIN OF THE CONFRATERNITY OF UNITY, 1933.

Cette confraternité unioniste a eu l'honneur d'être citée par le cardinal La Fontaine, patriarche de Venise, dans une lettre à ses diocésains (XVII, p. 6). Il y faisait remarquer son désir de communion avec l'Église romaine.

On y trouve aussi reproduit une courte conférence du P. Woodlock S. J. sur le modernisme et les prévisions de réunion (XVII, p. 16).

Notons un article de M. S. B. sur la juridiction de S. Pierre (XVIII, p. 13) et un autre d'après lequel une « Unité surnaturelle » pourrait seule unir les Églises et les unirait de fait, mais invisiblement. L'unité a son fondement dans le Christ et non dans le vicaire de Jésus-Christ, (XIX, p. 4). Cet œcuménisme est contredit néanmoins dans une note de R. P. Langford-James, *A Russian Orthodox Papalist Vladimir Soloviev* (XIX, p. 11), et un résumé d'un article du R. P. M. Pribilla S. J. sur le retour à l'Église.

Quelque catholisante que soit cette revue la conclusion d'un article de Rev. Alban H. Baverstock *The true End of the Oxford Movement* (XIX, p. 8) « The freedom of a spiritual rule by a spiritual ruler » indique clairement qu'elle n'admet pas un chef visible de l'Église et se rallie, pour le rejeter, aux orthodoxes.

THE CHURCH OVERSEAS, vol. VI, 1933.

La grande revue trimestrielle des missions anglicanes a des préoccupations plus réalistes : elle traite les problèmes missiologiques ; elle n'est pas inattentive cependant aux grands problèmes religieux de l'heure.

Prof. Florovskij. — Russian Missions (p. 137). Esquisse de l'histoire des missions orthodoxes russes en Russie d'Europe et en Asie. Il distingue le travail de missionnaires isolés du XIVe au XVe siècle et l'organisation hiérarchique des territoires évangélisés ; indique comment l'évangélisation est restée fidèle aux méthodes des S. Cyrille et Méthode : traduction de l'Écriture et des livres liturgiques ; comment par la liturgie et par une adaptation à la mentalité des nouveaux convertis, on leur enseigne le christianisme ; il note que la Chine est restée revêche à cet apostolat tandis qu'au Japon les missions orthodoxes ont pris un remarquable essor.

Rev. O Hardman. — The Uniqueness of Christianity (p. 291). Des pasteurs américains ayant émis l'idée que le christianisme devait se montrer perméable aux idées des grandes religions mondiales, le bouddhisme, l'hïndouisme, l'islam, l'auteur démontre qu'aucun élément de ces religions ne peut être amalgamé au christianisme sans dénaturer ses dogmes et énerver sa vertu surnaturelle.

GOODWILL, vol. VIII, 1933.

The Godless Movement and the Orthodox Church (p. 123).

BROTHERHOOD, 1933.

Soviet Russia (p. 16). Renseignements empruntés à divers ouvrages surtout M. Hindus, « Humanity uprooted ».

Impotent Religiosity (p. 63). L'Église orthodoxe n'était pas préparée à s'opposer à l'athéisme soviétique.

Good and Bad in Russia (p. 64). Courte histoire de la persécution religieuse en Russie tirée de la *Slavonic Review*.

Conference of the Fellowship of Reconciliation (p. 66). Cette Conférence tenue à Saffron-Walden, le 1 août 1933, avait pour sujet *Christianity and Communism* — Assistance : 200 personnes, parmi eux se trouvait le Dr J. Meeker, qui fit rapport sur « The Bolschevik's Answer to the World's need ». Il interpréta le communisme comme une religion

pour laquelle en Russie la jeune génération à un véritable culte. Des heures durant il répondit aux objections que les assistants lui firent.

Dans une seconde conférence cependant la passion l'enflamma et il se laissa aller à prononcer une véhémente diatribe contre le christianisme. L'effet de cette sortie fut de « convaincre les assistants qui en avaient ressenti le contre-coup, de la nécessité d'une révolution morale à travers tout le christianisme non moins fondamentale que celle qui avait eu lieu en Russie. »

REVUES D'AMÉRIQUE

A. Revue catholique.

THE ECCLESIASTICAL REVIEW, vol. LXXXVIII et LXXXIX, 1933.

Mc Clellan L. J. Woodstock. — The Oxford Movement in Action and Reaction. (LXXXVIII, p. 225). L'action a été l'impulsion imprimée par Newman au « Renouveau Catholique », la réaction sur les âmes les plus sincères a été leur conversion au catholicisme.

Donald Attwater. — Low Mass in the Malabar rite. (LXXXIX, p. 481).

Id. — The Holy sacrifice in the Chaldean Rite (ibid. p. 603). Deux articles d'informations sur l'Orient.

B. Revues non catholiques.

THE HARVARD THEOLOGICAL REVIEW, vol. XXVI, 1933.

La contribution de la science théologique américaine à l'étude de l'Orient chrétien est minime. Le travail le plus remarquable dans ce domaine est d'un professeur allemand :

Gust. Krüger, prof., Giessen. A Decade of Research in Early Christian Litterature 1921-1930 (p. 173). Bibliographie ou les contributions sur l'Orient sont majorité.

Une courte note fait suite à la précédente **Ch. F. Edson Jr. — S. Gregory Nazianzen and Pauline Rythm** (p. 323).

THE ANGLICAN THEOLOGICAL REVIEW, vol. XV, 1933.

Douglas Horton. — The Oxford Movement and the contemporary American Protestantism (p. 215). Souhaite non pas que le Christ nous montre, mais que les fidèles trouvent dans les « abondantes revues de connaissances historiques un moyen de rétablir une Église dans laquelle toutes les âmes loyales au Christ pourront apporter leurs diverses traditions », et cependant cette Église ne peut cesser d'être apostolique.

AMERICAN CHURCH MONTHLY vol. XXXIII et XXXIV, 1933.

Cet organe en dehors d'informations sur la situation des prêtres catholiques ou orthodoxes en Russie (*Bolshevism*, et Cl. A. Manning, *the Russian Defence of Religion*) contient une protestation contre l'intercommunion innovée en Amérique : W. Pitt Mc Cune, *The Sacrament of holy Orders* (XXXIII, p. 377) et désapprouve les innovations introduites dans la messe sans approbation épiscopale. Mary Anita Ewer, *The « Liberal Catholicism »* (vol. XXXIV), description d'un service où sont amalgamés des éléments empruntés à la messe romaine et au service épiscopalien.

En d'autres endroits les auteurs prônent la vie catholique (dans le sens protestant).

E. Montisambert. — The Catholic Life and Christian Character (XXXIV, p. 75), insiste sur la nécessité réclamée par Bishop Gore de créer dans le peuple une conscience sociale intense car la vie catholique est « surtout l'expérience d'une solidarité vivante vis-à-vis de la Vérité absolue, de la Sainteté et de la Charité comme elles existent en Dieu ».

Hoffman Nickerson. — Catholic Principles and Anglican Unity (XXXIV, p. 283). « Évitons » recommande l'auteur « de rompre avec les habitudes anglicanes et les coutumes même pour peu que ce soit, si le changement n'est pas demandé par les principes catholiques ». Reste à savoir quelle autorité établit ces principes.

THE LIVING CHURCH, vol. LXXXVII, 1933.

La revue des pasteurs anglo-catholiques américains accueille toutes les opinions ; on ne peut donc y trouver une orientation déterminée.

Relevons un article favorable à l'Intercommunion et deux légitimes protestations.

Rev. E. L. Parsons. — S. Louis and the Eucharist (some considerations on the Matter of Intercommunion) (p. 325), défend la « grande

tradition catholique de compréhension et de tolérance vis-à-vis de ceux qui diffèrent de croyance avec nous ».

Intercommunion (p. 447). Si l'intercommunion est légitime c'est à l'Église à lever les barrières et non aux particuliers de prendre les devants.

Id. (p. 512) « Comment justifier en fait ou suivant la raison que ceux qui rejettent la conception catholique (entendez anglo-catholique) de l'Eucharistie participent à la célébration de cette Eucharistie ».

Une large place est consacrée à l'information sur l'Orient.

Can. W. A. Wigram. — Oriental Church Affaires (p. 328). Nouveau Catholicos d'Arménie — Renouveau religieux en Russie. — Roman Propaganda in the East (p. 650). — Ancient Coptic Monasteries (p. 710).

Rev. Ch. Bridgeman. — The New Armenian Catholicos (p. 366).

Vl. A. Macewskij. — A serbian monastery (Kroushedol) (p. 650).

Mrs Hebley. — Propaganda and Persecution in Soviet Russia.
Vol. LXXXIX, 1933.

Rt Rev. Irving P. Johnson (p. 41). « Mettons-nous d'abord d'accord sur les principes de la réunion et pratiquons seulement ensuite l'intercommunion, qui est quelque chose de plus qu'un geste... Ne confondons pas conviction et charité. »

Dr Nic. Zernov. — Impression of Church Unity. Eastern and Western (p. 477). L'auteur est membre de la « Students' fellowship » en vue de l'Union des Églises. Au cours d'un voyage autour du monde il a pratiqué et fait pratiquer dit il « une solidarité eucharistique » qui est une communion *in sacris* seulement spirituelle et cependant réelle et vitale. Cette communion fait participer les assistants à une expérience de vie ecclésiastique, qui surpasse les frontières de leurs confessions particulières et est plus utile que les discussions, car elle produit une lente intégration mutuelle.

Most. Rev. Germanos, Archb. of Thyatira. — An Orthodox View of the Anglican Communion (p. 605). L'auteur croit que la prétention d'être catholique a chez les anglicans une base solide. C'est seulement en revenant aux anciennes traditions catholiques qu'une union de l'anglicanisme et de l'orthodoxie peut être envisagée.

Les articles d'informations sur l'Orient sont : **Can. W. A. Wigram, Patriarchal Elections in the East** (p. 417). Difficultés concernant l'élection du Patriarche de Jérusalem.

Id. — Orthodox Problems To-day (p. 456). Retour sans consultation de l'autorité locale ecclésiastique du monastère idiorythmique de Kilandar (Athos) à la vie cénobitique.

Rev. S. D. Bhabha. — The New Syrian Patriarch of Antioch p. 513).

THE CHRISTIAN UNION QUARTERLY, vol. XXII, 1932-1933.

Contient (p. 71) une description sur le service inter-confessionnel avec un rite de communion qui eut lieu à la cathédrale épiscopalienne de S[t] Louis (États-Unis) à l'issue de la Conférence de la Ligue de l'Unité Chrétienne. Plus loin on trouve les prières d'une réunion de dévotion où les chrétiens étaient sensés en unité avec les juifs et les religions de l'Asie. Certaines prières étaient empruntées à l'Inde, d'autres à la Loi mosaïque.

On ne sait pas si la direction de la Conférence de S[t] Louis au cours de laquelle cette réunion a eu lieu, approuve cette manifestation qui s'intitule « Unity beyond Christianity ».

Conclusion : Résumant les données fournies précédemment, nous voyons qu'en Amérique l'intérêt pour l'Orient se borne à relater des événements de vie religieuse orientale ; en Angleterre au contraire apparaît davantage le soucis d'obtenir l'unité d'action sans la baser néanmoins sur l'unité de doctrines.

Il est à prévoir que sous la pression d'une déchristianisation croissante les questions d'intercommunion et d'action commune feront place à des problèmes dogmatiques ou, à tout le moins, à la difficulté de les comprendre, ce que le Mouvement d'Oxford a inauguré en Angleterre.

Dom Théodore Belpaire

Bibliographie.

F. Prat, S. J. — Jésus-Christ. Sa vie. Sa doctrine. Son œuvre. Paris, Beauchesne, 1933 ; 2 vol. in-8, VIII-594 p.

L'auteur de la *Théologie de saint Paul* a écrit un ouvrage que l'on peut qualifier de magistral dans toute la propriété du terme.

On peut dire que le R. P. Prat a réalisé une petite somme des questions évangéliques, soit que l'on considère son explication textuelle, soit qu'on y cherche un aliment à la première des dévotions, qui est celle pour la personne du Christ. De sorte que chacun y trouvera une réponse à ses difficultés, le commentaire traditionnel du texte sacré, ses applications doctrinale et morale. Nous augurons que les lecteurs modifieront, grâce au R. P. Prat, le *nihil humanum a me alienum puto* en un *nihil Christi a me alienum cupio*, car l'auteur a mis beaucoup de dévotion dans son étude.

Et cependant l'œuvre est bien personnelle. L'auteur tranche avec assurance, il a son opinion sur chaque question controversée et rarement hésitera-t-on longtemps avant de le suivre. Il lui a suffi de coordonner les résultats de ses études évangéliques poursuivies depuis une vingtaine d'années et dont certaines ont déjà paru dans les *Recherches de Science Religieuse*. Mais aussi cette méthode de travail lui a-t-elle permis de tenir compte des découvertes d'autres spécialistes et de celles qui se font en Palestine et qui sont continuelles.

Le R. P. Prat connaît très bien le pays du Messie, les mœurs orientales, les origines, la législation, la tradition judaïques : aussi son livre se lira avec aisance et je ne doute pas que, son charme aidant, beaucoup ne s'enfoncent dans la lecture des notes qui habituellement effrayent. Le R. P. Prat a le talent de montrer l'intérêt, l'importance même des détails.

Le plan est simple : l'ordre chronologique des événements depuis l'Annonciation jusqu'à l'Ascension. Les commentaires n'ont pas cet aspect doctoral d'une explication trop méthodique suivant un plan qui se répète après chaque péricope évangélique, et l'auteur n'a pas jugé nécessaire de reprendre chaque fois les passages avant de les expliquer ; le ton donne confiance en son autorité. Les deux volumes se terminent par des notes complémentaires : il y en a vingt six, où sont exposés les principales questions controversées ainsi que les solutions proposées jusqu'ici et celle que l'auteur suggère.

Nous recommandons cet excellent ouvrage à tous ; les étudiants en théologie le consulteront avec grand profit. Peut-être souhaiterions-nous

qu'en une prochaine édition on en développe les tables, en y ajoutant les registres des textes commentés, des textes de l'A. T. et patristiques.

Dom TH. BECQUET.

Dr Fr. M. Willam. — La vie de Jésus dans le pays et le peuple d'Israël. Tr. de l'allemand par l'abbé M. Gautier. Mulhouse, Éd. Salvator, 1934 ; in-8°, 426 p. 32 pl.

Au bas d'une des premières pages, l'éditeur a fait insérer la note suivante : « La maison Herder à Fribourg, éditeur de l'original paru sous le titre *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, 1933, nous signale qu'il y a actuellement huit traductions en cours, dont une en chinois et une en japonais ». C'est tout dire quant à la faveur que ce volume a obtenue dans le public. Et pourquoi cette unanimité dans la louange ? Assurément l'étude critique des textes, l'histoire, l'archéologie, l'analyse du contenu dogmatique de l'Incarnation sont indispensables à qui veut parler ou écrire sur la divine personne de Notre-Seigneur : ces travaux scientifiques sont des fondements, ou mieux une matière première qu'il faut savoir transformer en nourriture de l'esprit et de l'âme. Il y a, d'autre part, des ouvrages sur Notre-Seigneur, des sermons aussi, qui sont par trop subjectifs et révèlent des pensées et des déductions personnelles plutôt que la simple et splendide réalité. Ni les uns ni les autres ne satisfont pleinement, car parler de Notre-Seigneur, comprendre la force de l'Évangile, situer au milieu de ses contemporains Celui que nous savons vivant encore en nous et que nous voulons tel, demande des qualités de foi, de science et de poésie que chacun n'a pas reçu avec le même équilibre.

M. Willam est un artiste, un poète, mais c'est aussi un exégète, un parfait connaisseur du monde et des institutions sémitiques, un historien ; pour peindre un portrait aussi exact que possible de Jésus, il s'est attelé à de longs travaux linguistiques, à la critique, à l'exégèse : le traducteur nous dit qu'il a travaillé dix ans pour se familiariser avec la langue de Jésus, l'araméen, et pour approfondir les autres disciplines nécessaires. Le résultat auquel il est arrivé encouragera les étudiants en sciences scripturaires.

Cet ouvrage ne fait pas mentir son titre : c'est la vie de Jésus, et elle se déroule calmement, sans arrêt, sans note marginale, sans citation latine, ni grecque, et cependant c'est un livre étonnamment bourré de remarques intéressantes, de précisions inédites. *Car l'auteur replace Jésus dans son pays et au milieu du peuple, des institutions, des coutumes d'Israël.* Il est curieux que voulant expliquer l'Évangile, faire comprendre les paraboles et saisir le sens de la conduite et des paroles du Christ — elles ont certes une portée universelle et éternelle, mais elle étaient prononcées devant des auditeurs bien concrets — les auteurs n'aient pas songé plus tôt à utiliser cette méthode aussi complètement, aussi à fond que le Dr Willam. Nous ne pouvons signaler tel passage, tel épisode en particulier. Chaque page est un tableau, une scène vivante. Il laissera chez ceux qui ne l'ont pas

visitée et réveillera chez les autres la nostalgie de la Palestine. Qu'il fasse aimer l'Évangile et pénétrer mieux le caractère à la fois humain et divin de Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est ce dont il n'y a aucun doute.

C'est pour avoir pénétré à fond l'histoire et la vie contemporaine de Jésus que l'auteur a obtenu ce résultat émouvant, de rendre cette sublime existence si proche de la nôtre. Il nous a compris et nous pouvons le comprendre. Dom TH. BECQUET.

Karl Adam. — Jésus le Christ, traduit de l'allemand par E. Ricard. Mulhouse, Éd. Salvator, 1934 ; in-12, 367 p.

Après l'ouvrage *Le vrai visage du catholicisme* et *Le Christ, notre frère* l'éminent professeur de Tubingue nous apporte sur le Christ, un nouveau volume qui rencontre la même faveur des critiques et du grand public à la recherche d'œuvres bien faites et saines.

L'auteur a en vue d'établir une notion exacte de la personnalité du Christ Dieu et homme à la fois, parfaitement homme comme parfaitement Dieu dans l'unité de sa personne divine. Assurément cette étude ne diminue en rien la part d'être, d'activité, d'influence et de grandeur qui revient à la Divinité dans le Christ, mais on reconnaît à travers ces pages l'intention d'affirmer également, et aussi hautement, la réalité de la nature humaine. « Que ce soit la nature humaine ou la nature divine que l'on regarde exclusivement, ou sur laquelle on appuie trop dans le mystère du Christ, le mystère du salut et, avec lui, toute la piété chrétienne en sortent déformés, défigurés » (p. 15).

Jésus le Christ est plutôt un ouvrage de théologie et d'apologétique tandis que *Le vrai visage du catholicisme* était de la philosophie religieuse et que *Le Christ notre frère* entrait davantage dans le rayon « ascèse et mystique ». Cette classification pêche évidemment par la base puisque l'objet central de chaque ouvrage reste toujours la Personne du Christ : là, continuée dans l'Église, puis vécue dans le chrétien ; ici c'est la Personne elle-même du Christ qui est étudiée. Cette recherche du « vrai visage de Jésus » tend à une meilleure connaissance du Christ et donc à plus d'amour, et l'auteur ne manque pas d'en faire des applications continuelles. Ces trois volumes doivent être lus tous les trois si l'on veut en comprendre la doctrine. Tel passage du second (*cfr* le chapitre : *L'œuvre rédemptrice du Christ)* annonçait déjà ce troisième.

On reconnaîtra de nouveau la manière dialectique, la pénétration théologique et la connaissance parfaite de l'Évangile et de la doctrine paulinienne propres à l'auteur. Il fait mention des erreurs et tendances qui se sont manifestées au cours des siècles touchant les deux natures du Christ. Il discute les questions du jour, les problèmes que soulèvera jusqu'à la fin des temps Celui dont il a été dit qu'Il serait « un signe en butte à la contradiction ».

Par certains endroits, *Jésus le Christ* nous rappelait *Le Christ* d'après S. Thomas du P. Schwalm O. P., réédité récemment.

Les ouvrages de M. Karl Adam sont de ceux qui renouvellent la théologie et la prédication ; aussi conseillons-nous vivement aux théologiens et aux prédicateurs d'en prendre connaissance.

Dom TH. BECQUET.

Dom Anscar Vonier. — Christ the King of Glory. London, Burns, Oates et Cie, 1932 ; in-12°, VIII-152 p.

Les ouvrages de l'abbé de Buckfast sont toujours très appéciés en Angleterre et, même sur le continent, on aime à les relire. La raison de ce succès vient de ce que, maître de la doctrine chrétienne, il la rend assimilable au plus simple avec un cachet d'originalité tout moderne, dans les idées comme dans le style. Ici il ne s'agit rien moins que de mettre à la portée des fidèles l'enseignement de S. Thomas d'Aquin sur le mystère de l'Incarnation. Sujet difficile : Le dogme et la théologie rebutent les fidèles et c'est dommage. Le mérite de dom Vonier réside en cette préoccupation de faire goûter la vérité. On se rend vite compte de la clarté d'esprit de l'écrivain et de sa préoccupation de faire entrer dans la vie spirituelle ces réalités essentielles.

L'auteur en reprenant les termes consacrés par la Tradition, les conciles et la théologie de l'Aquinate se donne la peine de les expliquer. Une table des termes dogmatiques et théologiques eut rendu service aux étudiants du *De Verbo Incarnato*.

C'est à la fois un livre de science et de piété. Dom TH. BECQUET.

L. Masure, G. Bardy, G. M. Brillant. — Le Rédempteur. Paris, Bloud et Gay, 1933 ; in-12, 234 p.

A l'occasion du XIXe centenaire du jubilé de la Rédemption, la maison Bloud a réédité en un volume séparé des études parues dans son encyclopédie d'action catholique intitulée *Le Christ*.

Sous les titres *L'attente* (G. BARDY), *L'enseignement de Jésus* (E. MASURE), *Christus vivit* (M. BRILLANT) on nous donne une peinture d'ensemble de l'état religieux du monde et du peuple juif au moment de l'Incarnation, puis une synthèse de l'édifice religieux élevé par le Christ, et enfin une peinture des effets de l'œuvre du Christ dans les âmes et de sa vie continuée dans l'Église, surtout à l'époque contemporaine. L'histoire des religions, le dogme, la morale, l'apologétique, l'hagiographie, la mystique, l'action catholique tour à tour viennent renforcer le faisceau des vérités, des réalités éternelles.

C'est comme un petit « *Christus* » (P. Huby) mis à la portée de tous, et où chacun sera atteint par cette « contagion du Christ » qui de plus en plus gagne tous les milieux, bien que, hélas, il reste encore beaucoup de «brebis qui ne soient pas dans la bergerie». M. Brillant ose dire aux catho-

liques des vérités auxquelles d'autres auteurs (Brémond, Herpéel, etc.) nous ont habitués. Dom TH. BECQUET.

John Harr, C. SS. R. — Le Christ est tout. Tr. de l'anglais par le R. P. L. Roelandts, C. SS. R. Louvain. Imp. Saint-Alphonse, 1934 ; in-12, 150 p.

Ce petit livre de dévotion, qui excitera les âmes à se dévouer au Christ qui doit être tout pour elles, est bien dense (une table des sujets traités serait étonnante de richesse) ; il est bien moderne par son allure, son style, les questions soulevées. Cette série de méditations, qui ont de ce genre l'acheminement à la prière et à l'amour, mais n'en ont point la systématisation, méditations alertes, envisageant les divers aspects d'une idée, rencontrant des objections toujours resservies, sont émaillées de textes scripturaires choisis avec grand à-propos. Tour à tour l'auteur nous fait aimer le Christ comme notre Dieu, notre maître, notre médecin, notre modèle, notre nourriture, notre ami, notre victime et notre roi.

Une remarque à faire, c'est que le chapitre *Le Christ notre victime* prêtait à de beaux développements sur notre participation au sacrifice de Jésus.

Le R. P. Roelandts n'a pas trahi l'original anglais dans sa traduction.

Dom Th. BECQUET.

Hiéromoine Léon. — Iisus Nazarjanin po dannym istorii (Jésus de Nazareth selon les données de l'histoire). Paris, YMCA-Presse, 1934 ; in-16, 168 p.

Le but de ce petit livre est d'exposer au lecteur moyen les résultats positifs de la *Leben-Jesu-Vorschung*. Il aborde le problème de Jésus et écarte le problème du Christ. Que peut dire un historien impartial sur Jésus de Nazareth ? L'A. examine les positions des trois grandes écoles : la conservatrice, la libérale et la radicale ; il conclut très favorablement à l'historicité des Évangiles, et tâche de reconstruire d'après ces données historiques acceptées le personnage de Jésus « dans le temps ». Finalement, une conclusion se dégage de cette synthèse : l'histoire de Jésus, confirmant la crédibilité du dogme christologique, dont la réalité spirituelle échappe à l'investigation scientifique, forme un squelette, auquel la chair vive de la doctrine s'adapte très exactement.

L'ouvrage du R. P. L. est démuni de l'appareil scientifique ordinaire, qui serait encombrant et superflu, vu l'objet même du livre ; mais il est bien documenté, et un rudiment de bibliographie permet au lecteur curieux de trouver les références ultérieures dans les ouvrages fondamentaux qui y sont signalés. La langue de l'A. est d'une agréable limpidité, et son « Jésus » se lit tout d'une traite. I. A. C.

D[r] Hubert Junker. — Die biblische Urgeschichte in ihner Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung. Bonn, P. Hanstein, 1932 ; in-8, 58 p.

Le titre de cette brochure en définit exactement le contenu. Étudier, du point de vue de l'inspiration et de l'inerrance qui en découle nécessairement, les onze premiers chapitres de la Genèse, tel est l'objet de ces cinquante-huit pages. L'auteur s'étend longuement sur les principes qui doivent diriger une exégèse orthodoxe et raisonnable. Dans la suite, il les applique aux grands faits qui jalonnent l'histoire primitive de la Bible d'Adam jusqu'à Abraham.

Ce n'est pas là un cours complet sur l'inspiration, encore moins sur l'exégèse. Mais l'on y trouve, dans ses grandes lignes, une orientation pour l'explication de la Bible. Les principes posés au début et tirés de la définition du livre inspiré, qui est à la fois l'œuvre entière de Dieu et de l'écrivain sacré, sont exposés clairement et avec maîtrise, compte tenu de la psychologie du sujet. Naturellement, leur application à des cas concrets est délicate à faire. Les solutions de l'auteur, qui ouvre un œil perspicace sur les décisions de la Commission biblique, surprendront heureusement plus d'un lecteur par leur allure apparemment radicale. Elles nous paraissent très plausibles.

En résumé, cet opuscule est un excellent essai sur des questions difficiles. Souhaitons que beaucoup de laïcs instruits y aient recours.

D. B. M.

R. P. Tonna Barthet. — Les Évangiles commentés d'après les exégètes anciens et modernes. Paris, Bonne Presse, 1933 ; in-16, 2 vol., XII-361 et XI-369 p.

Tranche par tranche et parfois verset par verset, quand le sens serré l'exige, le commentaire suit le texte et l'explique. Commentaire clair et simple, à la portée de tous, sans aucune sécheresse ou apparence de science pure capable de rebuter les esprits sans culture. C'est un délice que de voir ainsi expliquer, en quelques phrases limpides et sereines, des textes qui furent souvent controversés, discutés ou mal compris, sinon mal interprétés. D. E. L.

P. T. Ljutov. — Běsědy na Evangelie ot Marka (Entretiens sur 'Évangile selon saint Marc). Paris YMCA-Press, s. d. ; in-16, XII-62 pp.

Voilà un livre d'une incontestable utilité. Dans le but de répandre l'Évangile et d'en faciliter la lecture et l'étude dans les cercles de la jeunesse, l'A. a composé un commentaire historique très bien fait, et proposé quelques plans d'entretiens. On souhaite la parution rapide d'autres commentaires analogues à la Sainte Écriture. I. A. C.

Prince A. Volkonskij. — Katoličestvo i svjaščennoe predanie

vostoka. (Le catholicisme et la sainte tradition orientale). I Christianstvo i nacionalism. II O papě. Paris, Église catholique russe, 1933 ; 2 vol. in-8, 48 et 250 p. 6 et 20 fr. fr.

Viennent de paraître les deux volumes du prince Al. Volkonsky sur *le catholicisme et la Tradition religieuse de l'Orient.*

Ces livres ne sont pas une pure et simple mise en page de pensées théologiques, cueillies ça et là et accumulées n'importe comment dans deux volumes qui n'aient de nouveau que le titre. Bien au contraire, et c'est là, à notre avis, un des mérites de l'auteur, l'œuvre présentée par lui au lecteur russe en tout premier lieu, témoigne d'une vraie connaissance de l'histoire, des Pères et des Conciles, dont il apporte des extraits très appropriés à sa thèse.

Il est important aussi de noter que le Père Volkonsky cite les documents se rapportant aux temps antérieurs et postérieurs au schisme du XI[e] siècle. Se basant sur ces arguments fondamentaux, l'auteur recourt très souvent à cet autre argument, connu sous la forme : *lex orandi — lex credendi.* Il l'exploite avec une grande érudition et apporte ici encore des textes qui ont une réelle valeur probante.

Cet ouvrage écrit dans une langue russe très populaire et, par là même, très accessible, est remarquable par le souci de réduire au minimum la polémique. Cette préoccupation si légitime du prince Volkonskij se manifeste partout dans son ouvrage.

Le livre sera suivi de deux autres volumes : *Les trois dogmes* et *Les questions actuelles* (1).

Notons à propos, que l'auteur n'a pas attendu la publication du IV[e] volume pour traiter des questions actuelles : il en est parlé dans les volumes déjà parus, par exemple quand il traite de la question du nationalisme, du catholicisme par rapport au bolchevisme, du catholicisme et des traditions russes, du catholicisme et du rite oriental russe.

Ajoutons qu'il est édité sur un très beau papier, avec des caractères très lisibles et que son prix est très modeste. P. P.

D[r] **Franz Joseph Dölger. — Antike und Christentum.** Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien. Band IV. Heft 1. u. 2. Munster-en-Westphalie, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1933 ; in-8, 80 p., 4 hors textes + pages 81 à 152. Prix : RM. 5 + 5.

Les publication de M. Dölger sont d'un intérêt invariable pour les liturgistes. Le but de cette collection est de mettre en lumière les côtés peu connus de la vie antique et du christianisme naissant.

Vol. IV. 1[er] fasc. : *Le droit à la vie de l'enfant non encore né et l'avortement, selon les idées de l'antiquité païenne et chrétienne.* Etude très intéressante. Pour les païens, l'avortement est avant tout la privation d'un

(1) Le prince Volkonskij est décédé à Rome le 18 octobre 1934.

bien (*res*) ; le christianisme, en posant la question de l'animation du foetus, formule l'intangibilité de la vie naissante. *Croix gammée et croix-étoile sur le monument de Mithra à Ghighen.* Nous ne sommes qu'une seule fois en présence d'une vraie croix gammée. *L'image d'Apollon de Delphes comme amulette dans la guerre de Sulla.* « *Christophore* », *comme titre donné aux martyrs et aux saints de l'antiquité chrétienne.*

2e fasc. : *L'onction avec le sang, au moyen d'une lance, donnée au soldat dans le jeu de passion* Christus patiens. *L'influence d'Origène sur l'attitude envers l'épilepsie et le lunatisme dans l'antiquité chrétienne.* L'épileptique était considéré comme possédé de l'esprit mauvais, opinion encore vivante de nos jours en Orient. *L'exclusion des possédés de l'oblation et de la communion après le concile d'Elvire.* L'exclusion des possédés du sacrifice et de la communion, étudiée dans ses origines culturelles et historiques. *L'insertion du symbole de baptême dans la cérémonie baptismale, suivant Tertullien.* D. M. S.

Gustav Richter. — Verzeichnis der orientalischen Handschriften der Staats-und Universitätsbibliothek Breslau. Leipzig, Harrassowitz, in-8 ; VIII-63 p. Prix : RM. 6.

La bibliothèque de Breslau possède 236 mss orientaux, dont 2 seulement des XIIIe et XIVe ss. ; 6 du XVe s., le reste des XVIe, XVIIe, jusqu'au XXe.

Ces manuscrits — arabes, turcs, persans, indiens, chinois — proviennent pour la plupart des bibliothèques de monastères dissouts ; certains viennent de l'arabisant M. Habicht († 1839).

Les numéros sont décrits brièvement et utilement. A la p. 57 sq., bonne table des auteurs, des titres, et des matières (pour les anonymes).

D. M. S.

G.-V. Florovskij. — Vizantijskie Otcy V-VIII. (Les Pères byzantins du Ve au XIIIe s.) Paris, YMCA-Press, 1933 ; in-8°, 260 p.

A propos de ce deuxième volume du cours de patrologie que le P. Florovskij professe avec conviction à l'Institut Théologique de Paris, nous devons répéter ce que nous disions ici-même, X, 1933, p. 34. L'A. a cru bon d'excuser lui-même la pauvreté « matérielle » relative de son étude. Il s'agit cette fois de Cyrille d'Alexandrie, de Théodoret de Cyr, du *Corpus Areopagiticum*, des écrivains byzantins du VIe et VIIe s., des Pères ascètes, de Maxime le confesseur et de Jean Damascène. On voit que le terme « byzantin » est pris dans une acceptation assez large. Nous ne nous sentons pas la compétence de juger ces synthèses ; elles ne nous paraissent cependant pas invraisemblables et sont toujours puissamment intéressantes, même si leur intérêt dépendait principalement de la philosophie religieuse de l'A., par exemple dans le problème christologique

D. C. L.

J. Karst. — Littérature géorgienne chrétienne. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1934, in-8, 177 p.

Le contenu de cet ouvrage passe les promesses du titre, car il esquisse, à grands traits, même la littérature profane de la Géorgie. Nul ne s'en plaindra, car — est-ce une illusion de notre ignorance personnelle ? — peu d'occidentaux sont familiarisés avec la matière de ce livre. Dans une première partie, M. K. traite de la littérature ecclésiastique, dont il énumère les genres, en appuyant surtout sur l'hagiographie. La littérature profane, tard venue en ce pays, occupe la seconde partie. Soumises à de multiples influences, arménienne, syriaque, grecque, iranienne, russe, les lettres géorgiennes abondent en traductions, spécialement d'ouvrages chrétiens. C'est même ce qui fait, en grande partie, leur intérêt, du point de vue historique et leur vaut, aujourd'hui, la faveur des orientalistes. Ainsi, le livre présent ne satisfait pas seulement la curiosité des lettrés, il fournit encore de précieux renseignements aux historiens. N'étant pas compétent pour le discuter, nous ferons simplement quelques remarques. Son défaut le plus sensible, c'est son mauvais français : code pour codex ; géorgique pour géorgien ; on parle de littérature *poétique-sacrale* et du caractère *scolastique-grécoïde* de la poésie iambique et nous en laissons ! Le paragraphe sur les grandes figures de l'âge d'or (p. 23-39) serait mieux à sa place sous la rubrique « traducteurs hagiographiques « (p. 57). P. 47, le rituel reproduit par le *Canonarium Hierosolymitanum* semble postérieur au VIIe siècle, car il contient des fêtes du VIIIe siècle (1). Dire, en parlant de la chronique « Conversion de la Géorgie » (p. 67), qu'elle relate comme chose *certaine* que l'Apôtre de la Géorgie fut une compagne des saintes Rhipsimiennes, n'est-ce pas s'aventurer quelque peu ? Cette année même, le P. Peeters a traduit (2) un passage du martyre de S. Abo. Le catholicos Antoni (p. 94) s'est réellement converti au catholicisme (3). Sur la légende de Barlaam et Josaphat (p. 124), il fallait signaler la remarquable étude du P. Peeters (4). Il est exact que la version géorgienne est à la base de toutes les rédactions européennes postérieures. Mais 1° il est difficile de prouver que le texte géorgien soit l'œuvre de religieux géorgiens venus de Sainte-Croix de Jérusalem, car les manuscrits grecs l'attribuent à un moine légendaire de Saint-Sabas et 2° les critiques ont découvert dans cette légende des emprunts littéraires qui en rabaissent la date jusqu'au X-XIe siècle, au lieu du VIIIe.

Ces rectifications de détail ne doivent pas faire oublier l'intérêt ni la

(1) *Analecta Bollandiana*, XXXI, 1912, p. 350.

(2) *Analecta Bollandiana*, LII 1934, p. 21-56.

(3) Cf. TAMARATI, *L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, Rome, 1910, p. 380-381.

(4) La première traduction latine de « Barlaam et Joasaph » et son original grec, *Analecta Bollandiana*, XLIX, 1931, p. 276-312.

valeur de cet ouvrage précurseur. Si, plus tard, d'autres font mieux M. K. aura été leur pionnier. Dès à présent, il nous livre une multitude de renseignements, signale les points à élucider et sait remettre dans son cadre historique, rougi du sang des martyrs, cette importante littérature. Ce sont là d'excellentes qualités. D. B. M.

Donald Attwater. — The Eastern Churches. Coll. *Studies in comparative Religion*, 29. Londres, Catholic Truth Society 1934 ; in-16, 32 p. Prix : 2 d.

Cette plaquette fait partie de la série des *Pamphlets for Students* éditée par la *Catholic Truth Society*. Sous un volume fort condensé, et non sans sécheresse, l'A. offre aux étudiants anglais, une synthèse des particularités des Églises orientales (Nestoriens, Monophysites, Orthodoxes, Uniates). La notice préliminaire nous apprend que ce qu'on appelle parfois « l'Église d'Orient » est en réalité un assemblage d'Églises séparées, opposé à l'unité de l'Église d'Occident. Il y a là une certaine équivoque. Si l'on appelle « Église d'Orient » toutes les chrétientés de l'Orient, il devient évidemment impossible d'y découvrir l'unité, seulement, c'est une erreur de perspective semblable à celle que commettent parfois de leur côté les orientaux, en incluant dans « l'Église d'Occident » le protestantisme et l'Église épiscopalienne d'Angleterre. C'est pourquoi, d'ailleurs, l'A. a raison en l'occurrence d'employer, lui, le pluriel : « les Églises d'Orient ». I. A. C.

Ἀρχιμανδρίτου Ἀνθίμου Ῥοσμάρη, Δ. Β. — Σχέσεις Ὀρθοδόξου καὶ Ἀγλικανικῆς Ἐκκλησίας καὶ τὸ ἐν Λάμπεθ Συνέδριον τοῦ 1930. Alexandrie, Typographie patriarcale, 1933 ; in-12, 312 p., 12 dr.

Irénikon a déjà eu l'occasion d'analyser les relations entre orthodoxes et anglicans (cfr VIII, 1931, p. 241-268, *La Délégation Orthodoxe à Lambeth* et IX, 1932, p. 152-168, *Anglicans et Orthodoxes*). Le travail du recenseur des contacts entre les deux Églises était alors bien difficile, car il fallait rechercher les documents qui les rapportaient à travers les différentes revues de l'Orthodoxie. Le livre que l'archimandrite Anthime Rosmari, secrétaire du patriarche Meletios d'Alexandrie au temps de la Conférence de Lambeth, et depuis peu promu à la métropole de Ptolemaïs, vient de publier, offre un arsenal à celui qui veut se rendre un compte exact des relations anglo-orthodoxes. Outre que l'A. fut le témoin des réunions qu'il raconte, ce qui lui permet de donner à son récit un caractère très vivant, il a réussi à grouper les documents officiels qui éclairent les échanges des vues entre les prélats des deux confessions. Le compte-rendu des séances préparatoires, tenues à Londres sous la présidence du patriarche Meletios, par les membres de la délégation orthodoxe, est particulièrement intéressant, de même que celui d'une première rencontre entre les orthodoxes et la Commission anglicane des

Églises Orientales présidée par bishop Gore. Les actes offciels des réunions de Lambeth, déjà publiés dans *Orthodoxia* (V, 1930, nº 57-60) et dans *Pantainos* (XXII, 1930, nº 38 et 39) sont reproduits dans le présent ouvrage ; de même que l'exposé fait par le patriarche Meletios devant le synode d'Alexandrie et la reconnaissance par celui-ci des ordinations anglicanes. Le chapitre neuvième est réservé aux conditions d'intercommunion sacramentelle présentées dès 1923 par le Dr Gore au patriarcat œcuménique. La dernière partie du volume est consacrée à la réunion de la Commission dogmatique anglo-orthodoxe tenue à Lambeth en octobre 1931 ; outre les actes des séances, elle contient le rapport du grand archimandrite Michel Konstantinidès au patriarche d'Alexandrie qu'il représentait à ces assises, celui du métropolite Nicolas d'Hermopolis devant la synode de cette Église et enfin celui du métropolite Polycarpe de Tricala pour le synode d'Athènes.

Cet ensemble de pièces officielles fait donc du livre de l'archimandrite Rosmari un auxiliaire indispensable pour qui veut connaître dans le détail l'état de la question si importante de l'union des Églises anglicanes et orthodoxes. Hiéromoine PIERRE.

I.-A. Iljin. — O Rossii. Tri rěči (Trois discours sur la Russie). Sofia, Ed. « Za Rossiju », 1934 ; in-8, 32 p.

En ces moments tragiques, tous les fils de la Russie doivent se tourner vers elle, afin de « ressentir ses dons merveilleux, qui constituent le meilleur même de leur caractère national » ; afin, aussi, de « réaliser les lacunes, les faiblesses, les imperfections et les contradictions de l'âme russe », qui entraînèrent un grand peuple vers la chute dans le sang et la boue. Avec une émotion allant jusqu'au pathos et un amour, qui va jusqu'à l'adoration, l'A. parle, nerveusement, brillamment, des grandeurs du peuple russe, évoque ses lourdes tâches devant l'humanité, et ne fait qu'effleurer « ses faiblesses et ses imperfections ». I. A. C.

Général A.-I. Denikin. — Brest-Litovsk. Paris, Maison du Livre Étranger ; Berlin, Petropolis Verlag, 1933 ; in-16, 52 pp.

Étude historique sur la trahison de Brest-Litovsk. Ce fut la trahison d'une bande de sans-culottes ; il serait odieux d'en étendre les responsabilités à un peuple qui a donné deux millions de vies humaines pour la cause des Alliés. I. A. C.

Gadavik belaruskaga naukovaga Tavarystva. Knižka I. (L'annuaire de la société scientifique blanc-ruthénienne. Livre I). Wilno, Librairie blanc-russe, 1933 ; in-8, 212 p., 123 zl.

L'annuaire de la Société Scientifique blanc-ruthénienne a été édité pour commémorer la quinzième anniversaire de l'existence de cette so-

ciété. C'est un recueil d'articles scientifiques sur des sujets divers. Parmi ces articles notons comme les plus intéressants : *La Ruthénie blanche d'après le Père Kalminski, auditeur de la métropole greco-catholique en 1865*, par le Père Vl. TALOČKA. — *La politique russe sous Catherine II et Paul I sur le territoire blanc-ruthénien*, par le Dr M. ILIAŠEVIČ. — *Les musulmans blanc-ruthéniens et la littérature blanc-ruthénienne en lettres arabes*, par le Dr. Jean STANKJEVIČ. — *Le nombre et le calcul. Notes sur la théorie du calcul et sur les conceptions numériques immédiates*, par Radoslav ASTROVSKI. A la fin est ajoutée une bibliographie et des compte-rendus de livres et périodiques traitant de la Russie Blanche.

L'ouvrage est écrit en blanc-russien qui est un des trois dialectes de la langue russe : grand-russien, petit-russien (ou ukrainien) et blanc-russien.

V. KIPRIANOVIČ.

Dr. Helmut Anger. — Die Deutschen in Sibirien. Reise durch die deutschen Dôrfer Westsibiriens. Berlin, Ost-Europa-Verlag, 1930 ; in-8, 103 pp., 7 cartes géographiques, 44 figures. Prix : broché, RM. 11, 90 ; relié, RM. 13,50.

La « Société allemande pour l'étude de l'europe orientale » est suffisamment connue pour le sérieux de ses travaux et de ses informations.

L'A. décrit ici le travail qu'il entreprit en 1926, pour étudier sur place l'importance et le caractère des colonies allemandes en Sibérie. Ces colons, tant protestants que catholiques, étaient depuis longtemps établis en Russie, et ont émigré jusqu'en Sibérie. Très conservateurs dans leurs usages et leur langue, ils ont conservé un cachet qui les distingue nettement des populations autochtones. D. M. S.

Bildnisse und Aussprüche baltischer Mârtyrer und Konfessoren. Gesammelt von Dr. O. SCHABERT. Sonnenweg-Verlag, Berlin, [1932]; 48 pp.

C'est un véritable petit *synodicon* luthérien qu'a pieusement compilé le Dr O. Schabert. Un grand nombre d'ecclésiastiques luthériens baltes sont morts pour la foi lors de la première révolution russe, et surtout lors de l'occupation bolchévique. Le Dr Schabert a réuni les noms, les photographies, les dates de la naissance et du décès de 38 pasteurs, d'une supérieure de diaconesses (Marie Scklieps) et de trois épouses de pasteurs, tous massacrés en confessant le nom de Jésus. et de plusieurs confesseurs de la foi. Ces souvenirs sont accompagnés de textes scripturaires et de préceptes particulièrement aimés par les pasteurs tués. En veut-on une courte et significative illustration ? « Wilhelm Schwartz, né à Dorpat le 4. XI. 1864. Pasteur-diacre à Saint Jean de Dorpat. Assassiné à Dorpat le 14. I. 1919. — Je crois en la communion des saints » (p. 13).

Ce martyrologe appelle le respect ému. La communion des saints est un inépuisable trésor. I. A. C.

I.-N. Zavoloko. — O Staroobrjadcach g. Rigi. (Sur les vieux-croyants de Riga). Riga, Ed. du Cercle des Revniteli stariny, 1933 ; in-12, 24 p., illustré.

C'est une esquisse historique de la communauté des vieux-croyants à Riga. Leur existence dans cette ville remonte à la fin du XVIIe siècle, soit pratiquement à l'origine dn *Raskol*.

Étant parvenus à organiser une église, un hospice et une école, les vieux-croyants furent longtemps les seuls représentants du peuple russe dans cette partie de la Baltie. Les mesures rigoureuses du gouvernement contre les schismatiques parvinrent en dernier lieu dans ce coin de l'empire. En face de la secte, l'orthodoxie organisa l'*edinověrie*, c.-à.-d. qu'elle autorisa l'usage du rite non-expurgé, mais sous sa juridiction immédiate, et essaya d'attirer par ce moyen les vieux-croyants dans son sein. Le pouvoir civil édicta de son côté une série des mesures sévères (limitation des droits civils, surtaxation du commerce, annulation des mariages contractés sans l'office d'un prêtre uni). Ces malheurs des « vieux-croyants » sont évoqués avec irénisme par l'A.

Sur les 225.000 Russes fixés en Lithuanie, il y a actuellement environ 90.000 vieux-croyants (ou « vieux-orthodoxes », comme ils s'intitulent encore).

Jean Meuvret. — Histoire des Pays Baltiques. Collection Armand Colin. Paris 1934 ; in-16, 203 pages, 5 cartes. Prix : 10,50 fr. fr.

« Vulgariser sans abaisser » — telle est la devise de la Collection Armand Colin. La page d'histoire que nous invite à parcourir M. J. M. avait certes besoin d'être vulgarisée ; et, à l'honneur de l'A., il faut constater qu'il n'en a pas abaissé le contenu. Jusqu'ici, les auteurs des ouvrages en langue française sur les pays baltiques, « attirés par l'actualité, ont réduit la partie historique de leur œuvre à un aperçu sommaire ». Ici, on a cherché à brosser un tableau d'ensemble. On y est parvenu d'une manière honorable.

Après avoir placé les pays étudiés dans leur milieu géographique, l'A. en retrace les origines préhistoriques et protohistoriques, puis consacre un chapitre très intérressant à la « conquête chrétienne ». La période tourmentée des servitudes étrangères reçoit aussi un chapitre. Puis, un chapitre également est consacré au régime russe. Celui-ci est traité avec objectivité ; l'A. met bien des choses au point. Sans pencher vers une conception déterministe de l'histoire, on découvre que les circonstances délicates et complexes qui ont régi toute l'évolution politique et économique de la Baltie ne laissaient pratiquement pas de possibilité au régime russe d'être autre qu'il fut. D'ailleurs, en Lithuanie, par exemple, le gouvernement impérial ne contribua pas peu à soustraire ce pays à l'emprise polonaise et à préparer ainsi son indépendance contemporaine : il n'est évidemment pas besoin d'attribuer aux ministres impériaux des

préoccupations téléologiques pour constater ce fait. En Finlande, le régime russe avait encore, on ne l'ignore pas, ceci de particulier, qu'à l'encontre des provinces de la Baltique méridionale, la Finlande conservait son autonomie, ne s'intégrant dans l'Empire que par l'intermédiaire de son souverain, empereur de toutes les Russies et grand-duc de Finlande ; et les dernières et malheureuses réformes ne liquidèrent pas entièrement cet état de choses.

Enfin, l'A. retrace l'essentiel des événements contemporains qui, des provinces baltiques de l'empire russe, firent les états souverains, de Finlande, d'Esthonie, de Lettonie et de Lithuanie. Cette indépendance ils la doivent avant tout à leurs propres efforts. Il semble qu'on se soit exagéré en Occident le rôle des nouveaux états en les considérant à tour de rôle comme une barrière contre la Russie et comme un contrepoids de l'Allemagne. Leur constitution offre une autre signification c'est de donner sous une forme soit démocratique, soit, de plus en plus, fasciste, mais jamais collectiviste, l'exemple de vrais états agraires.

Le livre est suivi d'un rudiment de bibliographie. I. A. C.

A. Maevskij. — Serbskij Patriarch Varnava i ego vremja (Barnabé, patriarche de Serbie et son époque). S. l. n. d. ; in-8, XVI-302 pp., 2 hors-texte en couleurs, nombreuses illustrations.

Intéressante biographie, bien documentée, de Sa Béatitude Mgr Barnabé, patriarche de Serbie, grand ami de la Russie où il fit ses études de théologie. I. A. C.

Prof. Dr. Johannes Beckmann. — Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842-1912). Immensee, Missionshaus Bethlehem, 1931 ; in-8, XVI-202 pp. Prix 9 fr. suisses.

Ayant à la main une somme considérable de matériaux puisés dans des publications diverses (la liste se trouve p. VII-X), l'A. expose avec clarté et avec un souci constant d'objectivité l'évolution de la méthode missionnaire en Chine.

Dans le ch. I (p. 1-27), il décrit les difficultés engendrées par le manque d'unité dans les efforts et par la division des protectorats européens.

Ch. II (p. 31-94) : Comment les missionnaires et leurs aides nouèrent des relations avec les païens. La difficulté des dialectes et les soins que nécessitaient les chrétientés déjà existantes ont retardé pendant un certain temps l'établissement de rapports suivis avec les païens. La renaissance de ces rapports est due aux efforts de Rome et des synodes locaux. L'accommodation aux coutumes chinoises était nécessaire. De même la constitution d'un clergé indigène, qui, déjà en 1848, comptait d'ailleurs 135 membres, et la formation de catéchistes et de vierges.

Ch. III (p. 97-166). Les moyens de gagner les païens : fondation de monastères contemplatifs ; prédication ; charité ; écoles ; presse ; soins

sociaux (assurances, etc.) ; intervention protectrice des missionnaires auprès des mandarins.

Ch. IV (p. 168-196). La conversion proprement dite et ses moyens ; réception des catéchumènes, baptême ; la vie chrétienne.

Suit un registre des noms cités (p. 197-202).

Le travail de M. B. n'est nullement conçu en apologétique aveugle. Les avantages et les désavantages des procédés d'apostolat sont exposés impartialement, avec, à l'appui, des citations nombreuses empruntées aux missionnaires locaux.

Ce livre plaira aux amis des missions, qui y trouveront comme une introduction aux travaux des missionnaires catholiques en Chine.

Dom M. SCHWARZ.

Willfred Monod. — Du Protestantisme. Collection « Les Religions », Paris, Alcan, 1928 ; in-16, 272 pp. Prix : cart., 15 fr. fr.

On aurait pu croire qu'un livre dû à la plume d'un des représentants les plus en vue du protestantisme contemporain, serait une synthèse tant objective que complète des doctrines et des tendances propres au christianisme évangélique. Le but de la collection dont ce livre fait partie n'est-il pas d'ailleurs de faire connaître les confessions religieuses par l'organe de leurs adeptes les plus compétents ? A cet égard, le livre de M. W. M. ne répond pas à l'objet de cette collection. Certes, le protestantisme *tel que le décrit* l'A. (et qui est un état d'esprit) existe réellement ; est-ce tout le protestantisme ? On objectera que la multiplicité des tendances et des aspirations du protestantisme rend malaisée la synthèse de ces tendances et de ces aspirations ; n'est-ce pas précisément une raison pour ne pas identifier la conception que s'en font quelques protestants avec la multiforme richesse du protestantisme lui-même ? Non seulement un protestant serait en droit de ne pas accepter une telle subtilisation, mais encore un lecteur n'ayant aucune attache avec la Réforme ne doit pas perdre de vue cette particularité du livre de Monod.

Le protestantisme historique signifie peu de chose pour l'A. Ce qui lui importe davantage, c'est le « protestantisme éternel », qui n'est qu'une forme de spiritualité, où l'essence même du christianisme historique fond et disparaît. En effet, la spiritualité ainsi entendue n'est ni spécifiquement protestante, ni génériquement chrétienne. Le protestantisme est « un esprit » ; « en faire une religion est un contre-sens » ; car « il l'est aussi peu que le christianisme lui-même » (p. 222). La porte est ouverte à tous les malentendus, et l'on n'est pas étonné que pour Monod, l'histoire du christianisme se ramène à la lutte entre ce « protestantisme éternel » et le ritualisme sacramentaire ; ce dernier, à son tour, n'est pas caractéristique de l'esprit du « catholicisme » véritable, mais seulement des Églises particulières qui se donnent les titres de catholique, orthodoxe, épiscopale... Le « catholicisme », le vrai, est proprement « esprit » ; il est au bout du « protestantisme éternel » (*cf.* IV[e] partie : « Le spiri-

tualisme essentiel de l'âme humaine s'est manifesté d'une manière décisive, sur le terrain de la révélation biblique, dans l'héroïque effort des prophètes pour protéger la Religion de l'Esprit contre les religions de la lettre et du rite. L'apparition de l'Église, loin de mettre fin au conflit..., l'a, au contraire, intensifié... Ni le christianisme papal, ni le christianisme sacramentaire n'épuisent l'idée du christianisme authentique... » (p. 221, 222).

Il est évident que celui qui bornerait ses ambitions à vouloir acquérir quelques notions générales sur ce que fut le Réforme et sur ce qu'est la religion réformée, doit chercher ailleurs. Cela ne veut pas dire que l'ouvrage de M. W. M. soit dénué d'intérêt. Nous l'avons dit : un *tel* protestantisme existe, mais se conçoit fort bien en dehors de toute dénomination religieuse, bien que son apologète soit un chrétien ardent.

I. A. C.

Objectives, Principles and Program of Y. M. C. A's in Orthodox Countries. Sofia 1928, Kephissia 1930, Bucharest 1933. World's Committee of Y. M. C. A. Genève [1933] ; in-8, 20 pp.

Il s'agit ici des tractations pour arriver à la fixation du programme de l'Y. M. C. A. pour les pays orthodoxes. Entamées à Sofia en 1928, elles ont été continuées à Kephissia (1930) et à Bucarest (1933).

L'art. 1er est net : l'Y. M. C. A. se propose de « collaborer avec l'Église en fournissant aux jeunes gens les possibilités adéquates d'avoir une expérience personnelle du Christ et de pratiquer son esprit dans les relations quotidiennes ».

Il faut cependant noter que l'Y. M. C. A. n'a pu jusqu'aujourd'hui vaincre la méfiance de certains milieux orthodoxes. Peut-être le programme n'est-il pas toujours appliqué avec cette simplicité ?

Dom M. Schwarz.

Basil Mathews. — John R. Mott World citizen. London, Student Christian Movement Press, 1934; in-8, 464 p. 37 hors-texte. Relié toile : 12 s. 6 d.

Que l'Y. M. C. A. ait connu un très grand succès dans presque tous les pays, cette biographie de J. R. Mott par M. B. Mathews en témoigne d'une façon saisissante. Né dans un milieu méthodiste d'Amérique, J. Mott a été entraîné dans sa jeunesse universitaire dans le mouvement chrétien estudiantin dont il devait devenir le grand *leader*. Pénétré d'un amour ardent pour Jésus-Christ, il s'est attelé à la dure besogne de lui ramener les universitaires. S'appuyant sur le Christ vivant et la Bible, il voulait grouper les étudiants d'après leurs confessions religieuses, pour les confédérer ensuite en un mouvement international puissant. Son influence s'étendit ainsi sur le monde entier qu'il a fréquemment traversé depuis 1891 en qualité de leader de l'Y. M. C. A. Partout, il a pu trouver

le soutient de la hiérarchie, sauf chez les catholiques dont le clergé s'est toujours tenu à l'écart, croyant voir en M. Mott le chef d'un mouvement missionnaire protestant (le livre de M. Mathew ne contient aucune critique du catholicisme). Les entreprises matérielles de l'Y. M. C. A. (homes estudiantins, éditions, etc.) nécessitaient des sommes énormes, que Mott a toujours su réunir. Quoique constamment en relation avec des non-chrétiens, tout compromis sur la foi en Jésus-Christ, seul et unique Dieu, qui n'a pas de pareil parmi les autres dieux, lui faisait horreur. Avec la plus grande franchise, il prêchait toujours le Christ à tout le monde.

Dom M. SCHWARZ.

Tissington Tatlow. — The story of the Student Christian Movement of Great Britain and Ireland. London, Student Christian Movement Press, 1933 ; in-8, 944 pages, 13 hors-texte. Relié : 12 s. 6 d.

M. T. Tatlow nous parle du développement de l'Y. M. C. A. en Angleterre, où il travaille depuis de longues années comme secrétaire exécutif de la fédération des étudiants chrétiens anglais. Il est étonnant que dans une période de pur rationalisme installé dans les chaires académiques, un mouvement missionnaire estudiantin ait pu prendre un tel essor, d'autant plus qu'au début, l'adhésion à ce mouvement comportait l'engagement de prêcher le Christ en pays païen. Dès le commencement, plusieurs centaines d'étudiants (en médecine surtout) ont exécuté leur promesse, et sont partis pour les missions. Ceci est sans doute le trait le plus caractéristique du mouvement. Bien vite on se tourna également vers les condisciples incroyants ou hésitants pour les ramener à Dieu et à son Christ par une expérience personnelle. Travaillant de nombreuses années en dehors des confessions établies, le mouvement n'en a pas moins cherché et obtenu l'appui de celles-ci.

Cette activité interconfessionnelle en Angleterre et dans les autres pays amena tout naturellement le désir d'union et c'est sans doute une des raisons pour lesquelles les mouvements *Faith and Order* et autres semblables, ont si bien pris racine dans les pays de langue anglaise, et que le terrain a été applani pour le travail des élites à venir.

Dom M. SCHWARZ.

A.-K. Gornostaev. — Pred licem smerti : Tolstoj i Fedorov. (En face de la mort : T. et F.). Charbin, 1928, in-folio, IV-8 pp. Prix 0,25.

— **Raj na zemlě : Dostoevskij i Fedorov** (Le paradis sur terre : D. et F.). Charbin, 1929, in-f°, IV-88 pp.

N.-A. Setnickij. — O konečnom idealě (De l'idéal dernier). Charbin, 1932, in-f°, VI-352 pp.

Nous avons déjà parlé, ici même, de l'édition en train (3 fasc. sur 15) de la *Philosophie de l'Œuvre Commune* de N. Fedorov, et d'une étude de M. Ostromirov sur cet ouvrage (*Irénikon*, X, 1933, p. 512, 615). Il

semble bien qu'il y ait à Charbin un centre d'études fédoroviennes, puisque nous avons à signaler encore trois ouvrages consacrés au prophète de l'« anastasique » scientifique. Puisque nous avons déjà essayé de résumer les idées du philosophe, nous n'y reviendrons plus.

Les deux études de M. Gornostaev ont cet intérêt de bien analyser les influences réciproques de Fedorov d'une part, de Dostoevskij et de Tolstoj de l'autre. Bornons-nous de dire que, disciple convaincu (avec une pointe de fanatisme ?) du Maître, M. G. va peut-être un peu trop loin dans l'herméneutique fédorovienne. « *Paradis sur terre* » : c'est un titre déplaisant qui accentue encore le caractère en quelque sorte millénariste de l'eschatologie utopiste de Fedorov. Signalons aux disciples de ce dernier cet écueil qui, d'ailleurs, se rencontre sur le chemin de tous les disciples trop orthodoxes de n'importe quel maître.

Cette même réserve est à faire concernant l'ouvrage de M. Setnickij. Partant du livre célèbre *De l'idéal social* du sociologue russe M. Novgorodcev et des travaux de ses élèves, M. S. constate combien, « pour le monde contemporain, est complexe et douloureux le problème de ce qu'est l'idéal, le but, l'objet et le sens du processus social » (p. 16). La fin dernière de l'humanité est de réaliser la limite de sa perfectibilité. Tout comme le Verbe s'est fait homme, l'homme (entendu non individuellement, mais en tant que « collectivité personnelle », *mnogoedinstvo*) peut et doit arriver à la *theosis* ; il n'y arrivera qu'en y contribuant, ou plutôt en la construisant. Pratiquement, les idéaux théologiques (les fins dernières de l'homme enseignées par la théologie traditionaliste) ne sont que des reflets, des objectivations imparfaites de l'idéal suprême, de même que les idéaux artistiques, scientifiques, et communs (utilitaires). Les idéaux théologiques sont cependant plus aptes de se transposer sur le plan totalitaire, indivis, de l'idéal suprême : ils sont en effet les seuls qui visent à l'eschatologie, et s'ils n'arrivent pas à objectiver pleinement la fin suprême, c'est parce que le traditionalisme les maintient à un point mort. M. Setnickij les en fera bouger. Tout cela nous indiquerait avec évidence que le problème social ne peut être résolu que par le recours à la « métasociologie », entendez l'eschatologie — non pas évidemment l'eschatologie de la théologie traditionaliste, mais celle de M. Setnickij. Au fait, M. S. l'emprunte à Fedorov, en lui donnant un caractère plus grandiose encore, si faire se peut. L'eschatologie chrétienne, à côté, est bien simplette ; lisez plutôt : « L'eschatologie populaire (?) chrétienne annonce le salut partiel des bienheureux, des saints, et la perdition des autres ; finalement c'est une double punition pour l'humanité... coupée en deux parties ; dont l'une est condamnée aux souffrances perpétuelles, et l'autre, arrivée à la limite de l'harmonisation pensable, est condamnée de même à la contemplation inactive et impuissante des souffrances de l'autre moitié » (*sic*, p. 62-63).

L'eschatologie fédorovienne est tout autre. Tout dogme ayant une valeur éthique, une valeur de précepte, nous devons, d'une part, réaliser

l'indivisible pluralité (qui découle du dogme trinitaire), et d'autre part, procéder à la « reconstitution psycho-physiologique » (1) de nos ancêtres, accomplissant par là « la volonté du Dieu de nos pères, du Dieu des vivants, non du Dieu des morts » (dogme de la vie future).

Tout ce qui précède n'est encore qu'une sorte d'introduction à un vaste ouvrage d'exégèse, dont M. S. ne nous a livré qu'une première partie. Cet ouvrage doit fournir les « Matériaux » de la doctrine de l'Idéal suprême. Il sera composé de commentaires à l'Apocalypse, à la IIe Thessal., aux apocalypses évangéliques, aux productions chiliastes des premiers siècles, de la Réformation et du saint-simonisme. Présentement, de ce programme éclectique, nous ne trouvons que les méditations de l'A. sur l'Apocalypse. Ce qu'elles sont, il n'est pas difficile de se le représenter. Qu'il nous suffise de dire qu'elles laissent loin derrière soi les commentaires de la théologie traditionaliste. I. A. C.

Prof. Dmitro Čiževskij. — Narisi z istorii filosofii na Ukraïni. Prague, Éd. de la Gromada, 1931, in-8, 175 p., 35 gravures.

Ces esquisses de l'histoire de la philosophie en Ukraine se lisent avec un intérêt soutenu. L'ouvrage du Prof. Č. n'est pas d'érudition, mais de vulgarisation bien comprise. Les influences occidentales sur l'esprit philosophique ukrainien sont bien mises en lumière. L'hellénisme de Skovoroda est importé de l'Occident. A ce propos, tout le chapitre consacré au philosophe petit-russien est à lire avec attention, de même que celui qui est consacré aux « cyrillo-méthodistes » (page trop peu connue du romantisme religieux). Par contre, ce qui concerne Gogol étonne par son incolore pauvreté. Rien n'est dit des influences qui ont contribué à la formation de son génie, rien n'est dit de son pessimisme déchirant. Malgré ce défaut important, et quelques réserves d'ordre secondaire, le petit livre de M. Č. sera lu avec profit et agrément. I. A. C.

Jean Guitton. — La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement. Paris, Boivin, 1933 ; in-8, XLII-244 p. Prix : 30 fr. fr.

L'ouvrage débute par une simple introduction. Après avoir décrit le milieu et les maîtres (l'influence de Butler y est particulièrement soulignée), l'auteur définit la méthode de Newman et la métaphysique qu'elle implique. Sa méthode est une logique à deux temps : logique de contradiction d'abord, où il est montré qu'au problème de la destinée, il n'y a que deux solutions logiques et diamétralement contraires ; logique d'accomplissement ensuite, où Newman veut amener chacun à être conséquent

(1) Dans le bref exposé de la doctrine fédorovienne, *Irénikon*, X, 1933, 414, une coquille nous a fait dire « reconstitution *psychologique* des ancêtres ». Il va de soi que le « plan » de Fedorov serait incomplet si on le limitait à la psychologie.

avec lui-même, à prendre conscience de ce qu'il admet sans le connaître, implicitement. Cette méthode est soutenue par une philosophie dont le problème central est celui de la signification de l'histoire : jusqu'alors on avait spéculé sur l'absolu, mais un problème nouveau surgissait, qui, au XIXe siècle, formerait le nœud de tous les autres : comment l'absolu travaille-t-il dans l'histoire, comment se traduit-il dans le mouvement et le temps ? L'A. étudie l'idée newmanienne du développement dans trois chapitres, marquant trois stades successifs de sa pensée. Un des mérites de l'ouvrage, est d'observer cette idée dès le moment où elle est en train de se former ; vers 1830 Newman écrit son livre sur les Ariens. Le problème que retient Newman à cette époque est celui du dogme : comment la religion de l'Évangile est-elle devenue celle des conciles, des anathèmes et des symboles ? Avec son don d'analyse, son sens remarquable du singulier et du mouvant, Newman série les questions, et, de la complexité des données, il dégage déjà avec netteté le problème qui occupera les critiques un siècle après lui, celui de la naissance des formules dogmatiques. La théorie de la *Via media* marque la seconde étape de la pensée de Newman. Il s'agit d'établir la continuité entre les origines chrétiennes et le christianisme contemporain, non pas continuité purement chronologique, mais continuité vivante, véritable identité dans le temps. Trois solutions se présentent à lui : le protestantisme, qui supprime le problème en niant la durée; le catholicisme romain, qui rejette l'antinomie en canonisant tous les moments de la durée ; et l'anglicanisme, qui, en restant fidèle à l'Église primitive, représente le juste milieu à tenir. Newman pose ici l'existence de la tradition, et étudie les moyens de l'établir. Ses études occasionnelles et ses controverses, particulièrement contre Milman, nous indiquent déjà le chemin qu'il prend : il s'agit, non pas d'une tradition statique, mais d'une tradition en mouvement ; et nous voici au seuil de l'*Essai*. L'analyse de cet ouvrage, que Newman commence comme anglican et achève comme catholique, est précédé d'un exposé sur la psychologie de la foi, développé dans le *Sermon* de 1843. Le futur cardinal possède alors son hypothèse, qui revêt un double aspect. Historiquement, il est convaincu que « si Athanase et Ambroise revenaient, ils se joindraient à la communion romaine » ; philosophiquement, il pense « que la véritable identité n'est point à chercher dans la répétition littérale, mais dans l'équivalence et dans le progrès » (p. 66). Il est conduit à ébaucher une sorte de logique du changement qui lui permettra de discerner l'idée juste de l'idée fausse par l'histoire même. M. Guitton termine par un chapitre sur la portée de la notion de développement. Son ouvrage est une étude ample, sympathique et pénétrante de la pensée de Newman. Les théologiens regretteront cependant qu'il n'ait pas entrepris de discuter cette pensée même, d'envisager en face les problèmes qu'elle a posés, et les solutions élaborées.

Un appendice retiendra seulement notre attention : Newman et l'anglo-catholicisme. Si l'anglo-catholicisme est une protestation contre Rome

de la fidélité anglicane à l'Église primitive, Newman, après s'en être fait l'avocat le plus éloquent, est devenu son plus grand ennemi. S'il est envisagé au contraire comme un mouvement, il l'a suivi jusqu'au bout : sa lettre à Pusey est un modèle de méthode pour ceux des catholiques romains qui s'occupent de l'union des Églises. E. B.

Fr. Taymans d'Epernon S. J. — Le Blondélisme. (*Museum Lessianum*, sect. philos., 15). Louvain, Museum Lessianum, 1933. In-8°, 192 p. ; prix : 32 fr.

Le but de l'auteur n'est pas seulement de donner un résumé rigoureusement exact de l'*Action*, œuvre qui, pour beaucoup, est matériellement hors de portée, mais aussi d'aider à son intelligence, et d'en dégager les points principaux. Après avoir étudié l'*Action*, sa méthode et son contenu, on examine particulièrement quelques grands problèmes philosophiques, et on voit comment l'Action les pose et les résout. « Une critique de la vie », « L'élan et le dynamisme de l'action » comparent Blondel successivement à Kant et à Bergson. Pour quiconque s'intéresse aux rapports de l'intelligence et de la foi, de la nature et de la grâce, deux chapitres retiendront l'attention : la valeur epistémologique de l'opinion, le problème de la philosophie catholique. Que l'union de charité influe sur notre connaissance elle-même, c'est le noyau de l'épistémologie blondélienne, principe que la philosophie traditionnelle n'ignorait pas sans doute, mais qu'elle laissait enveloppée d'un certain mystère. L'A. montre avec clarté qu'en refusant de recevoir en soi l'unique nécessaire, par qui tout subsiste, l'homme ne peut posséder davantage en soi la pleine signification du réel, et que sans cette option, il n'en peut avoir de connaissance exhaustive. D'autre part, Blondel partant de l'action comme pur phénomène, tel qu'il s'impose à la réflexion scientifique, découvre les ramifications profondes de l'homme dans le monde ambiant ; il réconcilie la science et la métaphysique en montrant que la question la plus personnelle, celle du salut de chacun, est en réalité une question à laquelle tout l'univers est intéressé. Enfin, le problème religieux posé par Blondel, est actuel et concret : c'est à un instinct inné, non pas à la nature comme telle, mais à la nature déchue, rachetée et travaillée par la grâce de Dieu, que répond l'économie providentielle du salut : ce n'est donc pas nier la gratuité du surnaturel, que d'amener l'homme actuel à reconnaître qu'il a besoin d'un rédempteur, d'une Église, d'un magistère et des sacrements. Bref, un exposé clair, des aperçus vigoureux sur les problèmes importants, de bonnes définitions ajoutées en appendice, qui contribuent beaucoup à faire connaître la pensée complexe mais combien captivante de Blondel. E. B.

François Mauriac. — Petits essais de psychologie religieuse. Paris, l'Artisan du Livre, 1933, in-8, 155 p.

L'adolescence de Henri Lacordaire ; Maurice de Guérin ; le catholique Charles Baudelaire ; le préau calviniste de Henri F. Amiel ; Henri Beyle et les revenants ; tels sont les titres des « petits essais de pyschologie religieuse » que M. Mauriac a réunis dans une nouvelle édition.

Pour qui aime en Mauriac non seulement le pessimiste et catholique romancier, mais encore l'essayiste de psychologie religieuse de *Blaise Pascal*, des *Souffrances et Bonheur du Chrétien*, ce petit livre aidera, comme dit la préface, « pour trouver Dieu, de tenter la traversée de soi-même ». « Il est plus aisé et plus avantageux d'inventer des personnages, que de peindre avec patience le portrait de ceux qui ont réellement vécu », y est-il dit encore. Aussi, avec quelle admirable patience, quel touchant amour (mais aussi combien clairvoyant !...) M. Mauriac peint le portrait religieux de ses personnages, « de ceux qui ont réellement vécu » et qui revivent dans ces petites pages carrées ! Et l'on en veut presque à l'A. de s'excuser mélancoliquement de sa ferveur, qu'il met sur le compte d'une jeunesse portée à déifier ses héros (les *Essais* furent écrits il y a quinze ans).

Il est inutile de s'essayer à résumer ces essais psychologiques. Chaque période, chaque mot sont gonflés de sens, et l'on peut s'y arrêter indéfiniment. Lacordaire, pour qui « Dieu fanait d'avance toute joie » (15). Guérin, qui « nous est un exemple de ce que peuvent encore les faux dieux contre une âme de la plus haute élite catholique » (54). Baudelaire, qui ne fut certes pas « un chrétien reconcilié, mais un pécheur qui ne se résigne pas au péché » (77), et dont l'erreur fut de « se désintéresser du salut éternel des imbéciles » (67). Amiel, qui est « malade par abus de l'analyse » (88), et qui, « pourtant, porte sur lui la griffe de Dieu : ce désespéré s'agenouille et prie » (96). Stendhal, qui « a la tête si peu métaphysique qu'il n'imagine pas qu'on puisse chercher le bonheur ailleurs que dans les apparences, qui lui sont la réalité même » (124, 125). Autant de portraits, autant de prétextes pour tenter la traversée de soi-même.

I. A. C.

Prof. V.-V. Zěnkovskij. — Problemy vospitanija v světě christianskoj antropologii. (Les problèmes de l'éducation dans la lumière de l'anthropologie chrétienne). Tome Ier. Paris, YMCA-Press, 1934, in-8, 269 p.

La pédagogie scientifique contemporaine est presque entièrement placée sous le signe du naturalisme. Ce n'est pas du tout un vice inhérent à la science pédagogique comme telle (l'A. n'insiste peut-être pas assez sur cela) ; mais, consciemment ou non, la psychologie (et cela est vrai surtout de la psychologie expérimentale qui, de toute évidence, ne peut atteindre à ce qu'il y a de surnaturel en l'homme), a été portée à tirer de ses données des systèmes totalitaires plus ou moins naturalistes. Seul, le christianisme peut édifier sa pédagogie sur une *Weltanschauung* complète ; car

l'« anthropologie chrétienne » embrasse tout entier l'homme dont l'anthropologie tout court, et la psychologie expérimentale, ne connaissent que des aspects. Il ne s'agira donc pas ici de l'enseignement de la morale et de la religion révélées, mais de la formation de l'homme total ; car l'« anthropologie chrétienne » telle que la conçoit M. Z., n'est pas un compartiment de la pédagogie, mais la clé de voûte de celle-ci.

L'idée centrale de cette anthropologie est l'*image de Dieu en l'homme*, principe de la personnalité, transformant, suivant la terminologie de W. Stern, la *Person* en *Persönlichkeit*, et devenant par là le centre de la nature humaine : elle octroît la liberté en donnant la possibilité de l'autoconscienne, de l'auto-vision, de l'autonomie. La théologie occidentale mettant l'accent sur le péché originel, ne creuse pas assez cette conception de l'homme, image de l'Absolu. Centre de toute la vie, l'image de Dieu, engendrant la conscience et la liberté, donne également naissance au *moi empirique*, sur le plan périphérique de la personnalité, plan de la vie psycho-physique. (Une simple remarque : est-il légitime de tabler, entre autres choses, sur les « pensées sans images » de l'École de Wurtzbourg, afin de pouvoir reléguer la vie psychique « à la périphérie » de la personnalité, dont le centre serait constitué par cette image divine, essentiellement indépendante de la causalité psychologique ? *Cfr.* note p. 162, et p. 73-74).

C'est en tenant compte de l' « image de Dieu » que l'on conçoit mieux le *péché originel*. Le péché n'est lié ni au corps ni au sexe comme tels, car le corps et le sexe participent essentiellement à la nature *une* de l'homme ; le péché est un fait spirituel (le pôle spirituel « sombre »), et la lutte contre lui doit consister à étendre la part du spirituel « lumineux ».

En troisième lieu, l'homme est *social* naturellement ; la société naturelle présente cependant deux « pôles » (un pôle sombre et un pôle lumineux), tout comme l'individualité. Il y a une société surnaturelle : la *catholicité*, l'Église, et ici nous voguons en pleine *sobornost*, à quoi d'ailleurs « l'École de Paris » nous a déjà habitués. Au point de vue social, l'éducation complète sera donc la *Verkirchlichung* (*ocerkovlenie*) de l'individu (avant tout, par la vie *dans* l'Église, par la vie liturgique et sacramentelle, par la prise de conscience du Corps mystique).

Ces principes généraux posés, l'A. essaie de dégager les stades du développement *spirituel* de l'enfant ; sa tâche est donc assez différente et plus profonde que celle de la psychologie génétique : ainsi Mme Bühler et M. Piaget n'ont déterminé (ou cru déterminer) que les stades de l'évolution *psychologique* — de ce que M. Z. appelle la périphérie psychophysique, empirique. Cette partie du livre est d'un immense intérêt, et nous regrettons de ne pouvoir que l'effleurer ici. Les hypothèses que l'A. émet concernant le développement spirituel sont brillantes, mais en fin du compte elles nous ont paru sujettes à caution (nous ne disons pas : indéfendables), et lui-même remarque que n'étant pas du domaine empirique, mais du domaine de la « phénoménologie de l'esprit », elles ne sont guère abordables pour la psychologie scientifique. C'est d'autant

moins rassurant que, en ce qui concerne les stades psychologiques proprement dits — ceux de Bühler et de Piaget —, ils ne sont déjà pas si évidents par eux-mêmes.

Le problèmes proprement pédagogique n'est qu'amorcé dans ce premier volume. Le défaut fondamental de la cuirasse pédagogique contemporaine est, d'après M. Z., que l'on ne songe qu'à l'éducation de la « périphérie » psycho-physique, alors que, nous l'avons vu, le *moi* spirituel n'est pas empirique et n'obéit pas à la causalité psychologique. L'éducation de l'« empirie » est nécessaire, mais n'a pas une valeur absolue, totale. « La fin de l'éducation, dans la lumière de l'Orthodoxie, est d'aider les enfants à se libérer de l'emprise du péché par l'enrichissement en grâce, possible par l'Église ; de les aider à réaliser l'image divine qui est en eux » (p. 237). L'éducation ne sera complète que liée — dans ses catérogies morales, sociales, esthétiques, psychiques, sexuelles, physiques — à l'Église, à la grâce que celle-ci dispense dans ses sacrements, à la mystique chrétienne.

Ainsi, l'école ne peut être séparée de l'Église, ce qui ne signifie pas que l'on doive la concevoir comme une institution « cléricale ». Encore une fois, il faut réaliser la *Verkirchlichung* de la société et de l'individu, remonter aux sources de la culture chrétienne.

L'étude de M. Z. est d'une telle richesse de pensée que ce résumé ne peut en donner une idée suffisante ni même, sans doute, exempte d'erreurs. La théologie, la *sophiologie* du P. Florenskij et du P. Bulgakov, la philosophie, la psychologie, y apportent leur contribution, témoignant de l'énorme érudition de l'A. et sa foncière et parfois déroutante originalité.

Le deuxième volume sera consacré aux problèmes concrets de l'éducation complète. Avouons qu'il nous presse d'y arriver. Nous sommes impatients d'apprendre ce qui nous sera proposé en remplacement de l'éducation « empirique », « périphérique » des pédagogues, psychologues et pédologues qui ne sont pas, en même temps, *sophiologues*. Qu'on n'y voit pas une ironie déplacée ; car, comme M. Z., nous regrettons l'absence d'une bonne philosophie chrétienne de l'éducation.

Un détail : pourquoi faut-il que dans tant d'ouvrages scientifiques russes, les références soient mal faites ? Ici, elles sont trop souvent inexactes ou incomplètes, parfois sans lieu ni date d'édition. Ainsi, au lieu de : Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Alcan, 1932, nous lisons à maintes reprises : *Le développement moral de l'enfant* (1931). Au lieu de Bovet, *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, nous découvrons Bovet, *Le sentiment religieux chez l'enfant*. Contingences que tout cela ; mais à fortes doses, cela incommode. I. A. Caruso.

Hiéromoine Jean. — Iudejstvo i Cerkov. (Le Judaïsme et l'Église). Ed. « Za Cerkov ! ». Berlin, 1934, in-8, 16 p.

Belles réflexions sur les destinées d'Israël, sur ses crimes et ses souffrances, et sur l'appel constant du Christ et de son Église.

I. A. C.

Hiéromoine Jean Šachovskoj. — Legenda o velikom Inkvizitorě. Opyt religioznago kommentarija (La légende du Grand Inquisiteur. Essai d'un commentaire religieux). Varsovie, Typ. Synodale, 1933. In-16, 32 p.

Dans le Grand Inquisiteur, le R. P. J. voit le symbole du *mensonge métaphysique*, et ne songe même pas au trop facile parallèle entre l'Inquisiteur et le « papisme ». Cette façon d'interpréter la célèbre légende due au génie de Dostoevskij est nouvelle. Le commentaire y gagne en profondeur, mais non pas en clarté. I. A. C.

Annuaires.

Cette sorte de livres veut montrer ce qu'a réalisé l'institution qui l'édite en un certain laps de temps. S'il est bien fait, grâce à ses statistiques et à ses données précises sur les personnes et les choses, il est très utile pour une étude *sine ira et studio* de l'organisme qu'il décrit. Il est prudent cependant de se souvenir qu'il y a statistique et statistique...

Université catholique de Louvain. Annuaire 1930-1933. Tongres, Georges Michel, in-12, 774-CXCIX p. (mêmes indications en flamand).

Il se divise en trois parties. La première contient diverses listes : des organismes directeurs de l'Université, des membres de son personnel, des étudiants admis aux grades académiques en 1929, 1930 et 1931 et 1932, des lauréats des concours universitaires de la même période, diverses statistiques, nécrologie, liste des dissertations imprimées, liste et résumé des dissertations non publiées. La deuxième comprend les « analectes » pour servir à l'histoire de l'Université (discours rectoraux à l'occasion des rentrées, faits les plus saillants de l'histoire universitaire, initiatives diverses, etc.) et divers règlements pour la collation des grades, l'obtention des bourses, etc. La troisième (avec pagination spéciale) reproduit les éloges funèbres des professeurs décédés. Relevons la population de l'Université en 1934 : 4073 étudiants pour environ 220 professeurs, chargés de cours, maîtres de conférences, etc. Signalons comme particulièrement utiles les résumés des dissertations non publiées et les éloges funèbres qui retracent l'activité scientifique et littéraire des personnages qui en sont l'objet.

The American Catholic Who's Who 1934-1935. Detroit, Walter Romig, in-8, XVI-509 p.

Liste de références biographiques des personnages qui d'une façon ou d'une autre se sont signalés dans la vie publique. Dans la préface, M. J. G. Derry fait remarquer que cette liste prouve en surabondance que la catholicisme américain ne provient pas d'une émigration récente mais qu'il plonge ses racines dans l'histoire de la formation même de U. S. A.

The Catholic Who's Who & Year-Book 1934. London, Burns, Oates et Washbourne ; in-8, XLII-658 p.

Correspondant du précédent pour l'Angleterre. Dans la préface, Sheila Kave-Smith note les diverses influences qui ont contribué à former le caractère spécifique du catholicisme anglais : les anciens catholiques autochtones de tendances peu ouvertes et aristocratiques, les immigrants irlandais, élément populaire et progressiste, les convertis d'Oxford, plus cultivés et plus intellectuels.

The Catholic Directory. — Ecclesiastical Register and Almanac for the Year of Our Lord 1934. Londres, Burns, Oates and Washbourne ; in-12, XXXVI-820 p.

Ce volume nous fait connaître toute l'organisation de l'Église catholique en Angleterre : hiérarchie catholique en général (liste des sièges épiscopaux des différents rites catholiques) et dans l'empire britannique ; listes très complètes du personnel ecclésiastique de chacun des diocèses anglais, etc. Signalons encore la carte de l'Angleterre catholique.

The Irish Catholic Directory and Almanac for 1934 with complete Director in English. Dublin, James Duffy ; in-16, LXXXIII-691-140 p.

Ce Directory contient les mêmes matières que son correspondant anglais. On y a joint de nombreux renseignements sur l'organisation de l'État libre d'Irlande, des statistiques, etc.

Official Year-Book of the Church of England. 1934. — (*The official year-book of the National Assembly of the church of England*). Fifty-second year of issue. London, S. P. C. K. ; in-12, XII-802 + LII pages. Prix : 3/6 net.

L'Assemblée Nationale de l'Église d'Angleterre publie le LIIe annuaire de l'Église anglaise. C'est une mine de renseignements divers : églises, clergés, collèges eccléciastiques, maisons de charité, hôpitaux, maisons diocésaines d'éducation, orphelinats, pénitenciers, maisons d'éditions, ligues, associations, etc... ; tous les dignitaires, tous les fonctionnaires, jusqu'aux organistes des cathédrales. Signalons surtout le Statut des « Councils of the Church » (109-150), les Actes des Assemblées depuis l'automne 1932, et les Actes des Convocations de Canterbury et d'York. Les rubriques signalées au début sont munies de tableaux statistiques complets. Des renseignements semblables, un peu plus résumés, sont donnés à propos des autres Églises de la communion anglicane : Galles, Irlande, Écosse, Amérique, Inde, Afrique du Sud, Canada, Australie, Nelle Zélande, Indes Occidentales, Chine, Japon, Afrique Orientale et

Occidentale, Missions, etc... Un chapitre est consacré à la célébration du 100e anniverversaire du Mouvement d'Oxford.

Un index général permet de se retrouver aisément dans cet immense et utile ouvrage. I. A. C.

The Living Church Annual. The Year Book of the Episcopal Church 1934. Milwaukee, Morehouse ; in-8°, 672 p.

Cet annuaire débute par un exposé de la situation de l'Église épiscopalienne en Amérique. L'A. signale la diminution du nombre des membres du clergé, des baptêmes et des mariages (diminution d'un quart) et l'augmentation du nombre des communions. Viennent ensuite diverses listes de l'épiscopat anglican, vieux-catholique et oriental (cette dernière très insuffisante). On ne mentionne même pas l'épiscopat catholique. Notons que le nom des prélats anglicans est suivi de celui de leurs consécrateurs. Nous apprenons ainsi qu'un évêque vieux-catholique a contribué à l'ordination de l'évêque H. R. Hulse et que celui-ci a imposé les mains à l'évêque G. W. Davenport. A la suite de ces listes, est donnée l'organisation détaillée des huit provinces ecclésiastiques épiscopaliennes avec leurs soixante quatorze diocèses et leur vingt districts missionnaires.

Henri Gambier. — Annuaire protestant. Année 1934. Renseignements relatifs aux Églises et aux œuvres du protestantisme de langue française ; Paris, Fischbacher ; in-16, 744 p.

L'ordre et l'exposition de cet annuaire est quelque peu touffu, comme la matière qu'il fallait ordonner. Outre les listes des pasteurs et des établissements protestants, notons spécialement les renseignements sur les trois facultés de théologie protestante françaises et suisses et sur les publications périodiques protestantes. Signalons aussi l'existence de l'*Œuvre missionnaire parmi les réfugiés russes* et dont le travail d'évangélisation se poursuit à Paris, en France, en Belgique et dans le Luxembourg. Enfin l'Annuaire est précédé de formulaires liturgiques pour la confession, le baptême, le mariage, de listes de lectures bibliques pour les funérailles et par les Confessions de foi ou déclarations de principes de l'Église formant le protestantisme français.

Dom M. Schwarz.

LIVRES ANNONCÉS :

De la librairie Téqui, Paris :

Abbé J. Koenig. — *La Vierge de Lourdes.* 1934 ; in-12, XII-348 p. 15 fr.

Louis Rouzic. — *Le prix des larmes.* A ceux qui pleurent. 1934 ; in-12, X-392 p. 10 fr.

JOSEPH DOYEN. — *Cloches intérieures*. Méditations sur quelques vérités salutaires. 1934 ; in-12, 300 p. 10 fr.

CHANOINE MARCHAND. — *La faillite initiale du protestantisme*. 1934 ; in-12, 260 p. 10 fr.

P. LÉONARD BOHLER, O. F. M. — *Sœur Marie-Agnès, franciscaine de N. D. du Temple*, 1933 ; in-12, 96 p.

DOM GUÉRANGER. — *Sainte Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles*. 1933 ; 2 vol. in-12, XII-388 et 456 p. 12 fr. le vol.

VICOMTE HIPPOLYTE LE GOUVELLE.— *Une mystique bretonne au XVIIe siècle. Armelle Nicolas dite la Bonne Armelle* (1606-1671. 1934 ; in-12, XVIII-356 p. 10 fr.

MARQUIS DE SÉGUR. — *Monseigneur de Ségur*. Souvenirs et récit d'un frère. 1934 ; in-8, VI-366 p. 15 fr.

De la librarie ÉDUCATION INTÉGRALE, Paris :

*La douloureuse passion de N.-S. Jésus-Christ d'après les méditations d'*ANNE CATHERINE EMMERICH, trad. par l'abbé De Cazalès. 47e édition, 1934 ; in-12, 376 p. 12 fr.

JEAN D'AVIGNON. — *Maître Benoite, esclave romaine*... Drame moderne et antique en trois actes et cinq tableaux, pour jeunes-filles, 1933. in-12, 104 p. 4 fr.

MICHEL-ANGE JABOULEV. — *Sens dessus dessous*. In-12, 183 p. 4 fr.

EDWARD MONTIER. — *Jeune travailleur élève-toi* ! Pour un humanisme moderne. 1933 ; in-12, 256 p. 19 fr.

— *Le jeune homme riche*. Appel à l'apostolat. 1933 ; in-12, 184 p. 8 fr.

— *La mort consolatrice*. 1934 ; in-12, 176 p. 6 fr.

— *Les joies de la vie*. 1934 ; in-12, 162 p. 6 fr.

De la librairie BONNE PRESSE, Paris :

EUGÈNE DUPLESSIS. — *Exposé de la religion*. La morale catholique. 1932 ; in-12, 570 p.

TRISTAN MIRBEL. — *La Pentecôte de Philippe ou la confirmation expliquée*. 1934 ; in-8, 80 p. 3 fr.

L'Immaculée Vierge de Mère Dieu. L'histoire et la doctrine empruntées aux meilleurs auteurs spirituels. 1933 ; in-8, 224 p.

Missel liturgique des enfants. Première initiation à la liturgie. 1933 ; in-12, 128 p.

Un mystique du XIXe siècle. Mère Térèse Emmanuel, cofondatrice des religieuses de l'Assomption (1816-1888), par une religieuse de l'Assomption. 1934 ; XX-266 p. 10 fr.

De la librairie MOREHOUSE, Milwaukee, Wisc. USA :

Neuw Tracts for new times. in-12, 10 ct.

7. HENRY A. WALLACE. — *Statesmanship and Religion*, 1934 ; 16 p.
8. EDMUND L. SOUDER. — *Why Missions ?* 1934 ; 18 p.
9. JOSEPH F. FLETCHER. — *Money makers and mral man.* 1924 ; 14 p.
10. MARY WILLCOX GLENN. — *Men and Women.* 1834 ; 18 p.

Librairie MARIETTI, Turin :

MONS. NATALE LICARI. — *Grandeurs mariales étudiées dans l'Ave Maria*, 1934 ; in-12, 600 p. 20 fr.

Piissima erga SS. Dei Genitricem sine labe originali concepta hebdomadalis supplicatio ex S. BONAVENTURA. 1934 ; in-12, 1, 50 l.

Editions SPES :

WANDA DE LAVA. — *Czestochowa.* La montagne lumineuse. Étude d'union franco-polonaise. 1928 ; in-12, XVI-146 p. 12 fr.

Librairie CASTERMAN, Tournai :

J. B. LENAIN, S. J. — *Beauraing.* Les événements. La controverse. Extr. de la Nouvelle Revue théologique. 1933 ; in-8, 62 p.

Institutule de Arte Grafice SPERANTA, Bucarest :

ION V. GEORGESCU. — *Demonologia vechului Tetament. Azazel.* 1934 ; in-8, 40 p.

Editions SALVATOR, Mulhouse :

MAX DUDLE. — *L'année dorée dans la compagnie quotidienne du Christ et de ses Saints.* 1933 ; in-8, 382 p.

Librairie BEAUCHESNE, Paris :

ABBÉ ALPHONSE DAVID. — *Dilexit ..., diliges.* Toute la dévotion au Sacré-Cœur avec le Bienheureux de Monfort. 1934 ; in-12, XIV-396 p. 24 fr.

Librairie GELOOFSVERDEDIGING, Anvers :

P. PAULUS, O. M. C. — *Meer eenvoud.* 1934 ; in-12, 120 p. 6 fr.

The divine Liturgy of our Father among the saints John Chrysostom, by Father Leo I. Sembratovich. 2 revised edition. 1932 ; in-24, 50 p.

Imprimatur.
Namurci, 15 octob. 1934.
A. COLLARD, vic. gén.

Cum permissu superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Irénikon

TOME XI

Nº 5. 1934 Septembre-Oct

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ